٣

الإرهاب والعنف

في ضوءِ القُرآن والسُّنَّة والتَّاريخ والفقه المقارَن

الشيخ الدكتور محسن الحيدري
عضو مجلس الخبراء في الجمهورية الإسلامية الإيرانية

تقديم المحقق الفقيه
الشيخ جعفر السبحاني



دار الولاء
بيروت - لبنان

الإرهاب والعنف
في ضوء
القرآن والسنَّة والتاريخ والفقه المقارن
(٣)



لبنان - بيروت - حارة حريك - شارع دكاش - سنتر فضل الله
تلفاكس: 00961 1 545133 - 00961 3 689496 - ص.ب. 327/25
www.daralwalaa.com - info@daralwalaa.com
E-mail:daralwalaa@yahoo.com

ISBN:978-9953-546-39-1

أسم الكتاب: الإرهاب والعنف في ضوء القرآن والسنّة والتاريخ والفقه المقارن / ج٣

إسم المؤلف: آية الله الدكتور الشيخ محسن حيدري

الناشر: دار الولاء للطباعة والنشر والتوزيع

الطبعة الأولى: ١٤٣١هـ ـ ٢٠١٠م

الإرهاب والعنف
في ضوء
القرآن والسنَّة والتاريخ والفقه المقارن

الجزء الثالث

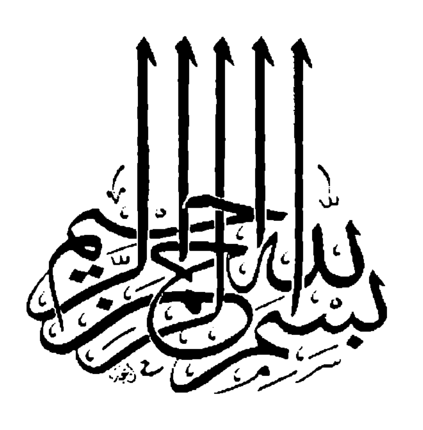
بقلم

آية الله الدكتور الشيخ: محسن الحيدري

عضو مجلس الخبراء في إيران

دار الولاء

بيروت ـ لبنان



الموارد الشرعيّة للعنف في الإسلام

تمهيد

ذكرنا في الباب الثاني أنّ الأصل الأوّلي في المسألة في ضوء الإسلام هو عدم شرعيّة العنف والإرهاب، كما بيّنّا ـ بصورة مسهبة ـ المباني القرآنيّة والحديثيّة لذلك الأصل. وأشرنا إلى أنّ هذه القاعدة يُستثنى منها عدّة موارد أُبيح استعمال العنف فيها. فيكون العنف في تلك الموارد شرعيّاً وقانونيّاً وليس أمراً اعتباطيّاً، بل يُبتنى على ضرورات دينيّة واجتماعيّة وإنسانيّة اقتضت ذلك الأسلوب. فالشّارع الحكيم في تلك الموارد شأنه شأن الطبيب الحاذق النّاصح يتحرّى الأساليب السّهلة في معالجة المرضى ما أمكن، لكن قد تقتضي الظروف المرضيّة للمريض القيام بالعمليّة الجراحيّة إذا لم تنجع الأساليب الأخرى. فعند ذلك يقوم الطبيب من موقع الحرص على سلامة المريض وإنقاذه من الهلاك بإجراء العمليّة الجراحيّة الدمويّة، لا من موقع الظلم والإيذاء لمريضه. من أجل ذلك يشكره المريض ويقدّم له أغلى الهدايا وأعلى الأجور على ماقام به من عمل كما يقدّره المجتمع أفضل تقدير.

والشارع المقدّس حرصاً على سلامة المجتمع صحيّاً وأخلاقيّاً واجتماعيّاً، ودفاعاً عن الحقوق الإنسانيّة اللّازمة، ومن موقع إزالة عوامل الخوف والعنف والإرهاب يجيز استعمال العنف في موارد محدودة بحسب الظروف الطّارئة.

والموارد المستثناة من تلك القاعدة في الشريعة الإسلاميّة تنحصر في النماذج الآتية:

أ ـ الجهاد الإبتدائي (الهجومي).

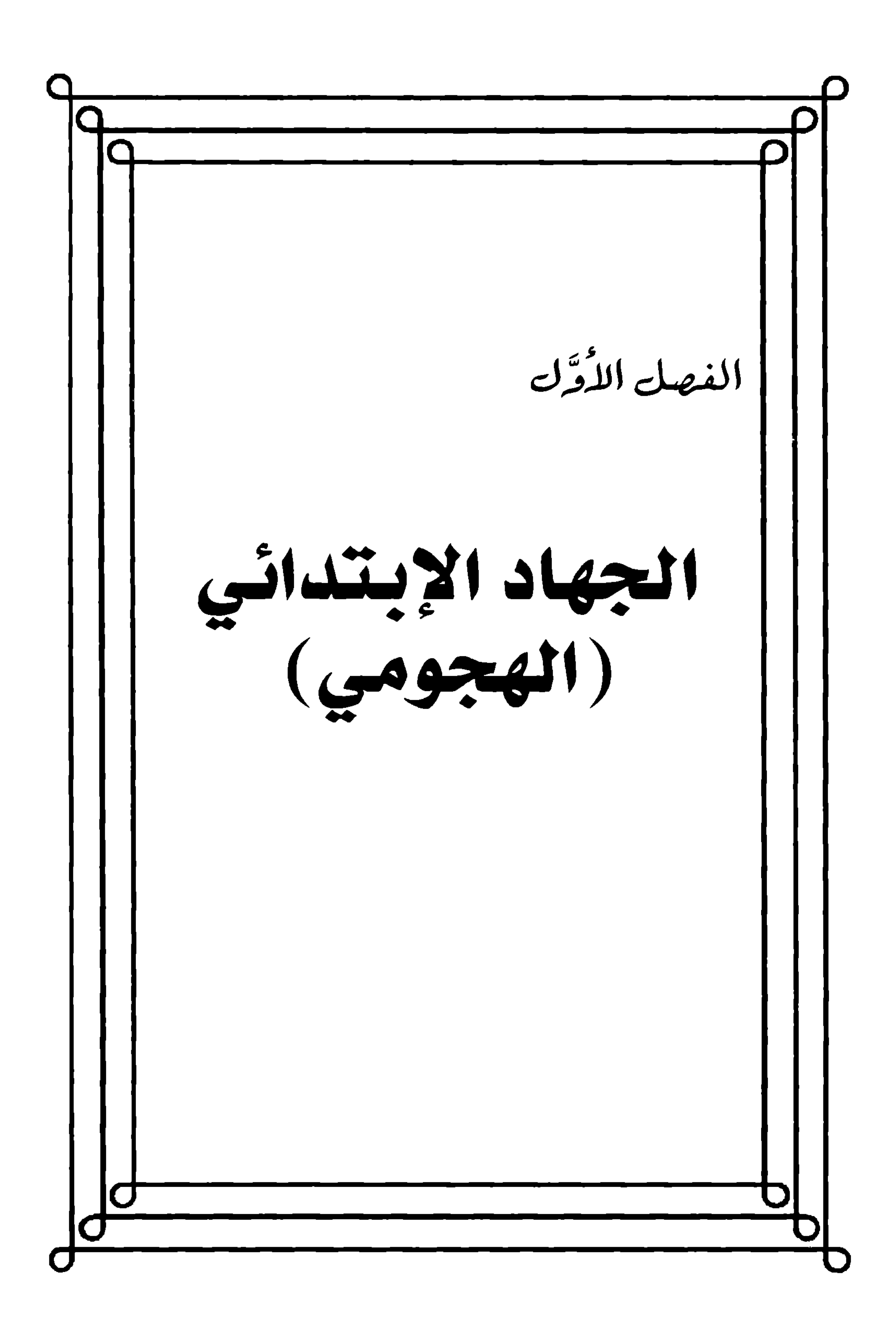
ب ـ الحدود والتعزيرات.

ج ـ القصاص.

د ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في بعض مراتبهما.

وفي هذا الباب نعرض لبيان أحكام الموارد الآنفة في الشريعة وفلسفتها والمصالح التي تقتضي تلك الأحكام، ضمن الفصول الآتية.





الفصل الأوّل

الجهاد الإبتدائي (الهجومي)

المطلب الأول

بحوث تمهيديّة

قبل الدخول في صلب الموضوع ينبغي لتنقيحه وتمهيده إلقاء الضوء على النّقاط التّالية:

الأولى: معنى الجهاد لغةً.

الثانية: تعريفه اصطلاحاً.

الثالثة: فضيلته.

الرابعة: أقسامه.

الخامسة: أحكامه.

النقطة الأولى: تعريف الجهاد لغةً:

الجهاد مصدر ثلاثيّ مزيد فيه من باب فِعال بمعنى المفاعلة من الطّرفين على الأغلب مثل الجدال والخصام، وقد يكون الفعل من طرف واحد أحياناً. ومصدره المجرّد الجَهد أو الجُهد.

قال ابن فارس في أصل الكلمة: الجيم والهاء والدال أصله

المشقّة، ثمّ يُحمَل عليه ما يقاربه. يقال جَهَدتُ نفسي وأجهدت والجُهد الطّاقة.

قال الله عزّ وجلّ: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ﴾.

ويقال: إنّ المجهود اللبن الذي أُخرج زُبده ولايكاد ذلك يكون إلّا بمشقّة ونَصَب وما يقارب البابَ الجَهادُ، وهي الأرض الصلبة[1].

وقال ابن منظور في الفرق بين الجَهد والجُهد: الجَهدُ والجُهدُ: الطاقة، وقيل: الجَهد المشقَّة والجُهد الطاقة. قال ابن الأثير: وهو بالفتح المشقَّة وقيل: المبالغة والغاية. وبالضَّمِّ، الوسع والطاقة، والجهاد: المبالغة واستفراغ الوسع في الحرب أو اللِّسان أو ما أطاق من شيء[2].

النقطة الثانية: في تعريفه اصطلاحاً:

عُرّف الجهاد في اصطلاح الفقهاء بعدّة تعاريف منها:

أ ـ بذل النفس والمال لإعلاء كلمة الإسلام وإقامة شعائر الإيمان فيدخل في الأوّل قتال الكفّار وفي الثاني قتال البغاة...[3].

ب ـ بذل النفس وما يتوقَّف عليه من المال في محاربة المشركين أو الباغين أو في سبيل إعلاء كلمة الإسلام على وجه مخصوص[4].

ج ـ بذل الوسع في القتال في سبيل الله، مباشرةً أو معاونةً بمال، أو رأي، أو تكثير سواد، أو غير ذلك[5].

والتعاريف المذكورة تتَّفق من حيث الهدف مثل إعلاء كلمة الإسلام، في سبيل الله، وإقامة شعائر الإيمان. فإنّها عبارات شتّى تشير إلى جمال واحد! وتختلف من حيث ذكر الأعداء وعدمه وكذلك صور بذل الوسع.

(١) معجم مقاييس اللغة، مادّة جهد.
(٢) لسان العرب مادة جهد.
(٣) كنز العرفان للفاضل السيوري ج ١ / ٣٤٠.
(٤) اللمعة الدمشقية ج ٢ / ٣٧٩.
(٥) المصدر نفسه.

النقطة الثالثة: فضيلة الجهاد:

فضل الجهاد في الإسلام وبركاته ومزاياه كالشّمس في رائعة النّهار لا يحتاج إلى استدلال، ونذكر هنا نصوصاً من القرآن والحديث تيمّناً:

١ ـ ﴿أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَوُونَ عِنْدَ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ۝ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أَعْظَمُ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ ۝ يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَرِضْوَانٍ وَجَنَّاتٍ لَهُمْ فِيهَا نَعِيمٌ مُقِيمٌ ۝ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ [التوبة: ١٩ ـ ٢٢].

والآية نزلت في تفضيل عليّ بن أبي طالب رمز الإيمان والجهاد والهجرة على غيره كالعباس بن عبدالمطلب الذي كان يفتخر بسقاية الحاجّ وطلحة بن شيبة الذي كان يفتخر بعمارة المسجد الحرام[1].

والجهاد في سبيل الله في الآية، وإن لم يكن الملاك الوحيد والعلّة التّامّة في التفضيل، إلّا أنّه جزء العلّة وأحد الملاكات الثلاثة. وهذا يكفي لأن يشار إليه بكونه من رموز الفضيلة.

٢ ـ ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَأَنَّهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُوصٌ﴾ [الصف: ٤].

٣ ـ ﴿فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ وَمَنْ يُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٧٤].

٤ ـ ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ﴾ [التوبة: ١١١].

---

(١) مجمع البيان ج٥ / ١٤.

٥ ـ ﴿لَّا يَسْتَوِي ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُوْلِي ٱلضَّرَرِ وَٱلْمُجَٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ ۚ فَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ دَرَجَةً ۚ وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ وَفَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا ۞ دَرَجَٰتٍ مِّنْهُ وَمَغْفِرَةً وَرَحْمَةً ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [النساء: ٩٥ ـ ٩٦].

٦ ـ ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُواْ ٱلْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ مِنكُمْ وَيَعْلَمَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٤٢].

٧ ـ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمُ ٱنفِرُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱثَّاقَلْتُمْ إِلَى ٱلْأَرْضِ ۚ أَرَضِيتُم بِٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا مِنَ ٱلْءَاخِرَةِ ۚ فَمَا مَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا فِي ٱلْءَاخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ [التوبة: ٣٨].

وقد وصف الجهاد في السنّة بالمواصفات الآتية:

١ ـ ذروة سنام الإسلام[1].

٢ ـ رابع أركان الإيمان[2].

٣ ـ باب من أبواب الجنّة[3].

٤ ـ أفضل الأشياء بعد الفرائض[4].

٥ ـ سياحة أُمّة محمّد ﷺ[5] التي جعل الله عزّها بسنابك خيلها ومراكز رماحها[6].

٦ ـ فوق كلّ ذي برٍّ برّ فإذا قُتل في سبيل الله فليس فوقه برّ[7].

---

(١) الوسائل، الباب ١ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ٢.
(٢) الوسائل، الباب ٤ من أبواب جهاد النفس، الحديث ١١.
(٣) الوسائل، الباب ١ من أبواب جهاد العدوّ، الحديث ١٣.
(٤) المصدر السابق، الحديث ٩.
(٥) المصدر نفسه، الحديث ٢٢.
(٦) المصدر نفسه، الحديث ٢.
(٧) المصدر نفسه، الحديث ٢١.

٧ ـ الخير كلّه في السيف وتحت ظلّ السيف، ولا يُقيم النّاس إلّا السّيف، والسيوف مقاليد الجنّة والنّار[١].

٨ ـ ومن غزا غزوة في سبيل الله فما أصابه قطرة من السّماء أو صداع إلّا كانت له شهادة يوم القيامة[٢].

٩ ـ وإنّ الملائكة تصلّي على المتقلّد بسيفه في سبيل الله حتى يضعه[٣].

١٠ ـ ومن صدع رأسه في سبيل الله غفر الله له ما كان قبل ذلك من ذنب[٤].

النقطة الرابعة: أقسام الجهاد:

يقسم الجهاد في الإسلام حسب ما يفهم من النصوص القرآنية والحديثيّة والفقهيّة إلى عدّة أقسام بحسب الاعتبارات المختلفة.

فقد قسم إلى جهاد النفس وجهاد العدوّ. وأطلق على جهاد النفس بأنّه الجهاد الأكبر.

كما يمكن تقسيم جهاد العدوّ حسب أصناف الأعداء إلى عدّة أقسام. وهذه الأقسام وإن كان بعضها يتداخل في البعض الآخر كالمشركين وأهل الكتاب يدخلون في عنوان الكفّار فلا يكون عنوان المشركين قسيماً للكفار بل هو قسم منه، ولكنّنا نذكر الأقسام مستقلّة لورودها في النصوص استقلالاً.

والأقسام كما يلي:

١ ـ جهاد المشركين:

قال تعالى: ﴿وَقَٰتِلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَٰتِلُونَكُمْ كَآفَّةً وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: ٣٦].

---

(١) المصدر السابق، الحديث ١.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) كنز العمال ج ٢، الرقم ٥٦٥١.

(٤) المصدر السابق، الرقم ٥٦٥٣.

والآية إنّما تتعرّض لحال القتال مع المشركين وهم عبدة الأوثان غير أهل الكتاب فإنّ القرآن وإن كان ربّما نسب الشرك تصريحاً أو تلويحاً إلى أهل الكتاب لكنّه لم يطلق المشركين على طريق التوصيف إلّا على عبدة الأوثان، وأمّا الكفر فعلاً أو وصفاً فقد نسب إلى أهل الكتاب وأطلق عليهم كما نسب وأطلق على عبدة الأوثان[1].

٢ ــ جهاد الكفّار:

قال عزّ وجلّ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلْكُفَّارِ وَلْيَجِدُواْ فِيكُمْ غِلْظَةً ۚ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: ١٢٣].

﴿فَلَا تُطِعِ ٱلْكَٰفِرِينَ وَجَٰهِدْهُم بِهِۦ جِهَادًا كَبِيرًا﴾ [الفرقان: ٥٢].

﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَضَرْبَ ٱلرِّقَابِ﴾ [محمد: ٤].

وعنوان الكفّار عامٌّ يشمل المشركين والملاحدة وأهل الكتاب.

إذاً فبين الكفّار والمشركين عموم وخصوص مطلق، إذ كلّ مشركٍ كافر وبعض الكفرة ليسوا مشركين اصطلاحاً مثل أهل الكتاب.

٣ ــ جهاد أهل الكتاب:

قال عزّ وجلّ: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩].

من هم أهل الكتاب؟ وما هو حكم الصابئين ؟

والمقصود من أهل الكتاب هم الأُمم الذين ثبت لهم كتاب سماويّ أو شبهه، وهم اليهود والنّصارى والمجوس. وأمّا الصّابئة فقد اختلف فيهم.

ذهب الأكثر إلى أنّهم ليسوا من أهل الكتاب فلا تؤخذ الجزية منهم، ولا

---

(١) الميزان في تفسير القرآن ج ٩/ ٢٨٢.

يعتبرون من أهل الذّمة ويعاملون معاملة المشركين، وهناك من قال بأنّهم من أهل الكتاب فيعاملون معاملتهم في الجزية وعقد الذّمة.

قال صاحب الجواهر: وأمّا الصابئون فعن ابن الجنيد التصريح بأخذ الجزية منهم، والإقرار على دينهم، ولا بأس به إن كانوا من إحدى الفرق الثلاث، فعن أحد قولَيْ الشافعي أنّهم من أهل الكتاب وإنّما يخالفونهم في فروع المسائل لا في أصولها. وعن ابن حنبل وجماعة من أهل العراق أنّهم جنس من النصارى، وعنه أيضاً أنّهم يسبتون فهم من اليهود، وعن مجاهد هم من اليهود أو النّصارى، وقال السّدّي: هم من أهل الكتاب، وكذا السامرة، وعن الأوزاعي ومالك أنّ كلّ دين بعد دين الإسلام سوى اليهوديّة والنصرانيّة مجوسيّة، وحكمهم حكم المجوس، وعن عمر بن عبدالعزيز هم مجوس، وعن الشافعي أيضاً وجماعة من أهل العراق حكمهم حكم المجوس، وحينئذ يتّجه قبول الجزية منهم، ولكنّ قيل عنهم أنّهم يقولون إنَّ الفلك حيّ ناطق، وإنّ الكواكب السبعة السيّارة آلهة، وعن تفسير القُمّي وغيره أنّهم ليسوا أهل كتاب، وإنّما هم قوم يعبدون النجوم، وعليه يتّجه عدم قبولها منهم، ولعلّه لذا صرّح الفاضل في المختلف بعدم قبول الجزية منهم حاكياً له عن الشيخين، أللّهمَّ إلّا أن يكون قسم من النصارى يقولون بهذه المقالة، وإن زعموا أنّهم على دين المسيح، إذ الجزية مقبولة من جميعهم اليعقوبيّة والنسطوريّة والملكيّة والفرنج والروم والأرمن وغيرهم ممّن يدين بالإنجيل وينتسب إلى عيسى عليه السلام، وإن اختلفوا في الأصول والفروع، وكذلك اليهود والمجوس، نعم من شكّ فيه أنّه كتابيّ يتّجه عدم قبولها منه، للعمومات الآمرة بقتل المشركين المقتصر في الخروج منها على الكتابيّة التي هي شرط قبول الجزية، وعن صريح الغنية وظاهر المحكيّ عن المفيد الإجماع على عدم كونهم من أهل الكتاب، لكنّ الموجود في زماننا منهم في دار الإسلام يعاملون معاملة أهل الكتاب، وإن كان

هومن حكام الجور فلا يعتمد عليه في كشف الأمر الشرعيّ[١].

هذا وإنَّ بعض المعاصرين مال إلى كون الصابئين من أهل الكتاب.

قال المحقّق الخوئي: تؤخذ الجزية من أهل الكتاب وبذلك يرتفع عنهم القتال والاستعباد، ويُقرّون على دينهم ويُسمح لهم بالسكنى في دار الإسلام آمنين على أنفسهم وأموالهم وهم اليهود والنصارى والمجوس بلا إشكال ولا خلاف، بل الصابئة أيضاً على الأظهر، لأنّهم من أهل الكتاب على ما تدلّ عليه الآية الكريمة وهي قوله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[٢] [البقرة: ٦٢].

وقد اختار هذا القول آية الله السيّد عليّ الخامنئي حيث قال: «**المقصود من أهل الكتاب كلّ من انتحل أحد الأديان الإلهيّة وزعم أنّه من أتباع نبيّ من أنبياء الله على نبيّنا وآله وعليهم السلام وكان له كتاب من الكتب المنزلة على الأنبياء عليهم السلام مثل اليهود والنصارى والمجوس وكذلك الصابئون ـ على حسب ما حقّقناه ـ هم من أهل الكتاب ومحكومون بحكمهم. ولا إشكال في معاشرة أتباع تلك الأديان مع رعاية الضوابط والأخلاق الإسلاميّة**»[٣].

وقد بحث المسألة بشكل وافٍ واستدلاليّ عميق ضمن بحوثة الفقهيّة وطبع ذلك البحث ضمن مقال مفصَّل في مجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام.

وهذا القول هو الأقوى نظراً إلى صريح الآية الشريفة في عطفهم على اليهود والنّصارى، ونسبة عبادة الكواكب إليهم لاتخرجهم من الكتابيّة كما أنّ

(١) جواهر الكلام ج ٢١ / ٢٣٠، ٢٣١.

(٢) راجع: منهاج الصالحين، قسم العبادات فتاوى مرجع المسلمين زعيم الحوزة العلميّة السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي ص ٣٩١. الطبعة الثامنة والعشرون قم ١٤١٠ هـ.

(٣) رسالة أجوبة الاستفتاءات، آية الله العظمى السيّد عليّ الخامنئي، المسألة ٣١٦.

قول النصارى بالأقانيم الثلاثة لا يُخرجهم من أهل الكتاب.

٤ ـ جهاد المنافقين:

قال عزّ وجلّ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ [التوبة: ٧٣].

وقد عاتب الباري المسلمين على اختلافهم في قتال المنافقين، ووجّه اللّوم على المخالفين لقتالهم، وأعلمهم بباطنهم بأنّهم يحاولون جرّ المسلمين إلى الكفر، وأمرهم بقتلهم أينما وجدوا:﴿فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِئَتَيْنِ وَاللَّهُ أَرْكَسَهُم بِمَا كَسَبُوا أَتُرِيدُونَ أَن تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَن يُضْلِلِ اللَّهُ فَلَن تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا ۞ وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾ [النساء: ٨٨ - ٨٩].

ذكر المفسّرون في شأن نزول الآيتين عدّة روايات منها:

أ ـ قيل نزلت في قوم قدموا المدينة من مكّة فأظهروا للمسلمين الإسلام، ثمّ رجعوا إلى مكّة لأنّهم استوخموا المدينة فأظهروا الشّرك، ثمّ سافروا ببضائع المشركين إلى اليمامة، فأراد المسلمون غزوهم فاختلفوا فقال بعضهم لا نفعل فانّهم مؤمنون وقال آخرون إنّهم مشركون فأنزل الله فيهم الآية عن مجاهد والحسن، وهو المرويّ عن أبي جعفر عليه السلام[1].

ب ـ نزلت الآية في قوم أظهروا الإسلام بمكّة، وكانوا يُعينون المشركين على المسلمين فاختلف المسلمون فيهم وتشاجروا، فنزلت الآية وهو قول ابن عباس وقتادة[2].

وعلى أيّ حال فالظاهر من الآيتين، خاصّة الثانية، حيث يشترط صحّة إيمانهم بالهجرة إلى المدينة، وكذلك يظهر ما ذكر من الروايات، أنّ المنافقين

(١) مجمع البيان ج ٣ / ٨٦.

(٢) التفسير الكبير للفخر الرازي ج ٤ / ١٦٨.

المشار إليهم في الآية الأولى غير المنافقين السّاكنين في المدينة. وقد يسأل عن سيرة رسول الله ﷺ معهم حيث إنّه لم يباشر الحرب ضدّهم والحال أنّ القرآن يأمر نبيّه بجهاد الكفّار والمنافقين والغلظة عليهم.

والجواب أوّلاً: إنّ الجهاد له مراتب كثيرة بدءاً بالمراتب الخفيفة كإظهار الانزجار والتوبيخ اللّاذع وانتهاءً بالقتال والمحاربة. وإنَّ رسول الله ﷺ قد قام بكثير من تلك المراتب، ومنها القيام بإحراق مسجد ضرار وإفضاح مخطّطاتهم.

وثانياً: كان المقتضى لقتالهم موجوداً، إلّا أنّ الظروف ماكانت مساعدة لمواجهتهم. إذ كانت لمفاسد تترتّب على محاربتهم المفاسد أكثر من المصالح. ومن أبرز تلك المفاسد هو أنّ بعض المنافقين كانوا يُعدّون من كبار الصّحابة، فلو قام النبيُّ ﷺ بمقاتلتهم لأشاعوا بين النّاس بأنَّ النّبيّ قتل أصحابه الّذين قاتل بهم المشركين، فلمّا سيطر ضحّى بأصحابه. وهذا الأمر ممّا يزلزل إيمان المسلمين الذين كان معظمهم حديثي عهد بالإسلام. وهذه النتيجة أيّ ترك قتال أولئك المنافقين كانت نافعة لهدف الرسول ﷺ من تثبيت الإيمان في قلوب الأُمّة.

ويدلّ على هذا المعنى بعض الأحاديث المرويّة عن رسول الله ﷺ.

وقال الراوندي في مسألة جهاد المنافقين وفرقه مع جهاد الكفّار:

أمر الله نبيّه ﷺ أن يجاهدهم، والجهاد هو ممارسة الأمر الشاقّ ويكون بالقلب واللّسان واليد، فمن أمكنه الجميع وجب عليه جميعه، ومن لم يقدر باليد فباللّسان والقلب، وإن لم يقدر باللّسان أيضاً فبالقلب.

واختلفوا في كيفيّة جهاد الكفّار والمنافقين، فقال ابن عباس: جهاد الكفّار بالسّيف وجهاد المنافقين باللّسان والوعظ والتخويف. وقيل جهاد الكفّار بالسّهم والرّمح والسّيف وجهاد المنافقين بإقامة الحدود عليهم. وقال ابن مسعود: هو بالأنواع الثّلاثة بحسب الإمكان فإن لم يقدر فليكفهرّ في وجوههم، وهو الأعمّ.

وقيل: قتاله مع الكفّار من قام فيه بنفسه وبابن عمّه وبسريّة كان يبعثها أيّام حياته وقتاله مع المنافقين ماوصّى به عليّاً عليه السلام أنّ يقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين. وفي قراءة أهل البيت: **جاهد الكفّار بالمنافقين**(١).

٥ ـ جهاد البغاة:

قال عزّ وجلّ: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓا۟ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ [الحجرات: ٩].

والبغاة جمع الباغي، أي الظالم مأخوذ من قوله ﴿فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا﴾، أيّ ظلمت وتعدّت وعدلت عن الصّلح. والآية فسّرها عامّة المفسّرين في الخارجين على إمام المسلمين والدّولة الإسلاميّة وإثارة أعمال الشّغَب وزعزعة النظام الإسلامي باستعمال العنف والإرهاب.

وأبرز المصاديق لأولئك الخارجين، هم الذين خرجوا على أمير المؤمنين عليه السلام من الناكثين والقاسطين والمارقين، وكذلك أهل الكوفة الذين خرجوا لقتال الإمام الحسين عليه السلام في كربلاء.

وقتال أهل البغي واجب عند جميع المسلمين.

بل صرّح بعض الحنابلة بأنّ قتال أهل البغي أفضل من الجهاد بحجّة أنّ عليّاً كرّم الله وجهه اشتغل طيلة عهد خلافته بقتالهم دون الجهاد(٢).

وقال الشهيد الأوّل: من خرج على المعصوم من الأئمّة فهو باغ واحداً كان أو أكثر يجب قتاله حتى يفيء أو يقتل، كقتال الكفار(٣).

ولا شكّ أنّ البغاة ليسوا من الكفّار، بل هم مسلمون إذ عبّر عنهم القرآن

---

(١) سلسلة الينابيع الفقهيّة ج ٩، كتاب فقه القرآن ص ١٢١.

(٢) الجهاد والقتال في السياسة الشرعيّة، محمّد خير هيكل ج ١ ص ٦٦.

(٣) اللمعة الدمشقيّة، الشهيد الأوّل، المتن الأصلي ص ٨٩ ط مكتب الإعلام الإسلامي، قُمّ عام١٤٠٦ هـ.

بالمؤمنين في الآية، إلّا أنّهم حصلت لهم شبهة تذرّعوا بها للقيام على إمام المسلمين. أوكان قتالهم بلاشبهة، بل إنّما كان لصرف الدافع السّياسي في كسب القدرة والسلطنة بإطاحة الدولة الإسلاميّة. ولاشكّ أنّ قتالهم من مصاديق الجهاد الإسلامي المشروع.

هذا وقد حاول بعض المعاصرين من أهل السّنّة تقييد الجهاد بقتال الكفّار، فلا يجوز عنده إطلاق الجهاد على قتال غير الكفّار كالمسلمين البغاة. حيث قال: هل قتال أهل البغي هو جهاد في سبيل الله بالمعنى الشرعي؟ والجواب: لا، ليس قتال البغاة من الجهاد بمعناه الشرعي.

أوّلاً: لأنّ الجهاد هو قتال الكفّار لإعلاء كلمة الله، وقتال البغاة هو قتال المسلمين خرجوا عن الطّاعة، لتأديبهم، وإعادتهم إلى حكم الطاعة.

وثانياً: لأنّ من علامة الجهاد أنّ قتلى المسلمين فيه يُعتبرون شهداء الدنيا والآخرة، لايغسّلون ولايكفّنون، بما يزيد عن ثيابهم مادامت سابغة ويدفنون على هذه الحال بينما غيرهم من المسلمين ممن مات أو قتل في غير الجهاد فإنّهم يبقون على حكم الأصل في الغسل والتكفين والصلاة ولو كانوا شهداء الآخرة، كالغريق وصاحب الهدم. وقيل أهل العدل في قتاله للبغاة من هذا القبيل، ثمّ إنّه بعد أن اعترف بأنّ هناك آراء فقهيّة تقول: بأنّهم شهداء كشهداء المعركة مع الكفّار، فلا يغتسلون، ولايُصَلّى عليهم[1]. ومع اعترافه بأنّ أمير المؤمنين عليه السلام عليّ بن أبي‌طالب أطلق عنوان الجهاد على قتال البغاة مع ذلك رجّح القول بعدم إطلاق الجهادعليه لكلام نقل عن سعد بن أبي وقاص حيث قال:

أقول وإذا كان الإمام عليّ كرّم الله وجهه يرى أنّ قتال البغاة هو جهاد في سبيل الله فإنّ صحابيّاً آخر هو سعد بن أبي وقاصّ رضي الله عنه يرى حصر

(١) الأحكام السلطانيّة للماوردي / ٦ ـ والأحكام السلطانيّة للفراء / ٤٠ ـ والمغني لابن قدامة ١٠ / ٦١ ـ وبدائع الصنائع للكاشاني ٧ / ١٤٢.

الجهاد في قتال الكفّار، وأنّ القتال بين المسلمين ليس من الجهاد، نفهم هذا من الرواية التي أوردها الطبراني: عن ابن سيرين قال: لما قيل لسعد بن أبي وقّاص ألا تقاتل ؟ إنّك من أهل الشورى، وأنت أحقّ بهذا الأمر من غيرك، قال: لا أقاتل حتى يأتوني بسيف له عينان وشفتان، يعرف المؤمن من الكافر، فقد جاهدتُ وأنا أعرف الجهاد! قال في مجمع الزوائد ورجاله رجال الصحيح. وقوله، يعرف المؤمن من الكافر. وقوله: وأنا أعرف الجهاد، صريحان في أنّ الجهاد، كما يرى سعد بن أبي وقّاص، محصور في قتال الكفّار[1].

ويلاحظ عليه:

أوّلاً: مادام قتال البغاة أمراً شرعيّاً حسب قوله ﴿فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِي تَبۡغِي حَتَّىٰ تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمۡرِ ٱللَّهِ﴾ لماذا لم يطلق عليه الجهاد شرعاً ؟ وهل الجهاد إلّا القتال السائغ في الشريعة ؟

ثانياً: إنّ الله عزّ وجلّ سمّى مواجهة المنافقين جهاداً لقوله عزّ وجلّ: ﴿جَٰهِدِ ٱلۡكُفَّارَ وَٱلۡمُنَٰفِقِينَ وَٱغۡلُظۡ عَلَيۡهِمۡ﴾، والحال أنّهم محكومون بالإسلام ظاهراً.

ثالثاً: إنّ أميرالمؤمنين عليه السلام سمّى قتاله للبغاة جهاداً كما جاء في نهج البلاغة. فقد جاء في الخطبة الّتي ألقاها على أهل العراق في استنفار الناس إلى أهل الشام:

«... **إذا دعوتكم إلى جهاد عدوّكم دارت أعينكم كأنّكم من الموت في غمرة....**»[2]

وقال في خطبة له لما انتهى إليه أنّ خيلاً وردت الأنبار لمعاوية: «**أمّا بعد**

---

(١) الجهاد والقتال في السياسة الشرعيّة ج ١ ص ٦٦ ـ ٦٩.

(٢) نهج البلاغة / الخطبة ٣٤.

فإنّ الجهاد باب من أبواب الجنّة الخ»[1].

رابعاً: إنّ أكثر علماء الإسلام أفتوا بسقوط تغسيل وتكفين شهداء معركة قتال البغاة.

وقد نقل الطبري في تاريخه أنّ أمير المؤمنين عليه السلام صلّى بعد إنهاء موقعة الجمل على الشهداء وأمر بدفنهم في قبر كبير ولم يذكر أنّه غسّلهم وكفّنهم. وفي عدم ذكره لهما إشعارٌ على عدم وقوعهما، لأنّ شأن المؤرخ ذكر جزئيّات الحادث.

خامساً: إنّ الكلام المنقول عن سعد بن أبي وقّاص ليس صريحاً في انحصار الجهاد بقتال الكفّار. بل هو ظاهر في أنّ الرّجل حصلت له شبهة ولا يعلم صحّة قتال البغاة، إذ لايعلم باطن عقائدهم. نعم لايخلو من ظهور في انحصار الجهاد بقتال الكفّار.

سادساً: إنّ قول سعد بن أبي وقّاص على فرض ظهوره أو صراحته في انحصار الجهاد بقتال الكفّار مخالف لنصّ الكتاب. حيث إنَّ القرآنَ أمر بقتال الفئة المؤمنة الباغية ولم يحصر مشروعيّة قتال البغاة بالكفّار. فقوله ساقط من الاعتبار.

سابعاً: لوكان الأمر دائراً بين أن يؤخذ بقول أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام أو يؤخذ بقول سعد بن أبي وقّاص فلا شكّ بلزوم الأخذ بقول أمير المؤمنين عليه السلام، لأنّ الحقّ يدور حيثما يدور عليّ عليه السلام حسب الحديث النبوي المشهور.

٦ ـ الجهاد التحريري:

قال عزّ وجلّ: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ

(١) نهج البلاغة، الخطبة / ٢٧.

وَٱلْوِلْدَٰنِ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا مِنْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهْلُهَا وَٱجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَٱجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا ﴾ [النساء: ٧٥].

والآية وإن كانت قد نزلت في استنهاض المسلمين لتحرير المسلمين الذين استضعفهم المشركون في مكّة، وقد تمّ ذلك بفتح مكّة على يد رسول الله ﷺ، إلّا أنّها عامّة تشمل تحرير جميع المستضعفين الذين يرزحون تحت وطأة أقدام سلطة المستكبرين في أيّ زمان وأي مكان كانوا، وإن لم يحسب المستكبرون كفرة، أو معتدين على بيضة الإسلام والمسلمين.

ولذلك ورد تطبيق عنوان المستضعفين على الأئمّة من أهل البيت عليهم السلام في بعض الرّوايات.

كما جاء عن حمران عن الباقر عليه السلام في قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ﴾ الآية، قال: نحن أولئك.

قال العلّامة الطباطبائي: أقول: ورواه أيضاً سماعة عن الصادق عليه السلام ولفظه: فأمّا قوله: المستضعفين الآية، فأولئك نحن، الحديث، والروايتان في مقام التطبيق والشكوى من بغي الباغين من هذه الأمّة، وليس في مقام التفسير[1].

وعليه فالآية تستنهضنا في هذا الزمان لتحرير الشعب الفلسطيني المضطهد من براثن اليهود وتحرير جميع الربوع الإسلاميّة كأفغانستان والعراق من براثن الأميركان، بل تحرير جميع الأمم المستضعفة أينما كانوا وعلى أيدي كائن من كان من المستكبرين.

٧ ــ الجهاد الدّفاعي:

قال عزّ وجلّ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُدَٰفِعُ عَنِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ ۞ أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا۟ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ۞ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟

(١) الميزان في تفسير القرآن ج ٤/ ٤٢١.

مِن دِيَٰرِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُوا۟ رَبُّنَا ٱللَّهُ ۗ وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًا ۗ وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِىٌّ عَزِيزٌ ﴾ [الحج: ٣٨ - ٤٠].

وقال عزّ وجلّ: ﴿ وَقَٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴾ [البقرة: ١٩٠].

والآيات المذكورة من أوائل الآيات الّتي نزلت في موضوع الجهاد. حيث إنَّ المسلمين الذين أُوذوا في مكّة وشُرّدوا وأُخرجوا من ديارهم كانوا يطلبون الإذن من رسول الله للدّفاع عن أنفسهم بدافع من الفطرة السليمة والعقل السليم، إلّا أنّ رسول الله ﷺ كان ينهاهم في بداية الأمر لعدم توفّر الظروف الكافية للمقاومة المسلّحة في مقابل غطرسة المشركين، إلى أنّ توفّرت الشروط اللّازمة فنزلت الآيات بصدور الإذن الإلهيّ لخوض غمار الحرب الدّفاعيّة، وبشّرت المسلمين بالنّصر المؤزّر ثمّ أشارت إلى فلسفة الجهاد الدّفاعي وأنّه من أجل الدفاع عن الحقوق الإنسانية والإلهيّة، ولتثبيت الأمور واستتباب الأمن للنّاس ليحيوا حياةً ملؤها الطمأنينة والمعنويّة بذكر الله الذي به تطمئنّ القلوب.

وفي آية ١٩٠ من البقرة يصدر الأمر المؤكّد للقيام بالجهاد الدفاعي قبال المعتدين ويحذّر المؤمنين من أنّ يتجاوزوا الحدود فيعتدوا على من لايستحقّ المقاتلة فإنّ الله لايحبّ المعتدين.

٨ ــ جهاد المرابطة:

قال عزّ وجلّ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱصْبِرُوا۟ وَصَابِرُوا۟ وَرَابِطُوا۟ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ [آل عمران: ٢٠٠].

﴿ وَأَعِدُّوا۟ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعْلَمُهُمْ ۚ وَمَا تُنفِقُوا۟ مِن شَىْءٍ فِى

سَبِيلِ ٱللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ ﴾ [الأنفال: ٦٠].

والمرابطة مشتقّة من رباط الخيل، وهو ما يربط به الخيل. والمقصود منها ملازمة الحدود والثغور ورصد العدوّ والقيام بصدّه إن أراد الاعتداء على البلد الإسلامي.

قال المحقّق الحلّي: المرابطة: وهي الأرصاد لحفظ الثّغر. وهي مستحبّة ولو كان الإمام مفقوداً، لأنّها لاتتضمّن فناءً، بل حفظاً وإعلاماً. ومن لم يتمكّن منها بنفسه يستحبّ أنّ يربط فرسه هناك[1].

والمرابطة من أقسام الجهاد بشروطها كما صرّح بذلك الفقهاء. قال سعيد ابن عبدالله الراوندي المتوفّى ٥٧٣ في فقه القرآن: إعلم أنّ المرابطة نوع من الجهاد وهي أنّ يحبس الرّجل خيله في سبيل الله ليركبها المجاهدون، وأن يعينهم على الجهاد مع الكفّار بسائر أنواع الإعانة وفيها ثواب عظيم إذا كان هناك إمام عادل، ولا يرابط اليوم إلّا على سبيل الدّفاع عن الإسلام والنّفس وهي مستحبّة بهذا لشرط، وحدّها ثلاثة أيام إلى أربعين يوماً فإن زاد كان جهاداً. والرّباط ارتباط الخيل للعدوّ والربط الشدّ، ثمّ استعمل في كلّ مقيم في ثغر يدفع عمّن وراءه من أرادهم بسوء[2].

تقسيم الجهاد إلى ابتدائي ودفاعي:

من أهمّ وأشهر التقسيمات للجهاد على ألسن الفقهاء تقسيمه إلى ابتدائي (هجومي) ودفاعي.

والمقصود من الدّفاعي هو أنّ يبدأ الكفّار أو البغاة الهجوم على بيضة الإسلام وبلدان المسلمين فعندئذٍ يتصدّى المسلمون لدفعهم والمقاومة ضدّهم وصدّ عدوانهم.

(١) شرايع الإسلام، كتاب الجهاد، ١ / ٢٣٤ ط: طهران انتشارات استقلال.
(٢) سلسلة الينابيع الفقهيّة ج ٩، كتاب فقه القرآن ص ١١٤.

وأمّا الإبتدائي فهو عبارة عن أن يبدأ المسلمون بالهجوم على الكفّار والمشركين من أجل دعوتهم إلى الإسلام وإن لم يحصل منهم عدوان على المسلمين.

وهذا التّقسيم يصحّ إذا لاحظنا الدّفاع بهويّته الظاهرة. وهو أنّ يعتدي مهاجم على شخص أو أمّة للقضاء على النفس أو نهب المال أو الاعتداء على الشّرف والناموس فيتصدّى المعتدى عليه للدّفاع عن تلك الأمور والحقوق.

وبعبارة أخرى إذا نظرنا إلى الحقّ والحقوق بهذا المستوى أي حقّ الإنسان في الأمان والحرّيّة في مستوى نفسه وماله وناموسه.

ولكن إذا نظرنا إلى الحقّ بأفق أوسع، بأن يشمل جميع الحقوق الإنسانيّة الفطريّة كحقّ الحرّيّة الفكريّة وإبلاغ ما يعتقده إلى الآخرين، أو قلنا بأنّ الحقّ لا ينحصر بالحقوق الإنسانيّة، بل الأساس فيها الحقوق الإلهيّة كحقّ التوحيد وما شاكل ذلك، فحينئذٍ لايصحّ التقسيم المذكور للجهاد. وذلك لأنّ الجهاد الإبتدائي للدّعوة إلى الإسلام يصبح مصداقاً للدفاع أيضاً. ولكن ليس للدفاع عن أرض المسلمين وبلادهم وأنفسهم وأموالهم بل للدفاع عن الحقوق الإنسانيّة والفطريّة العامّة والحقوق الإلهيّة.

وعلى هذا الأساس يمكن تصحيح الاتّجاه القائل بأنّه لايوجد جهاد ابتدائي وهجومي في الإسلام، ولا في السّيرة النبويّة وتاريخ الخلفاء. وكلّ ما كان إنّما هو جهاد دفاعي لا غير.

وسيأتي تفصيل البحث في هذه النقطة بعد قليل.

النقطة الخامسة: أحكام الجهاد

اتّفق الفقهاء من جميع المذاهب الإسلاميّة على أنّ الجهاد الدّفاعي واجب عيني في ما إذا دهم المسلمين عدوّ يخشى منه على بيضة الإسلام ونفوس

المسلمين وأموالهم ونواميسهم، ولم يشترطوا في وجوبه أيّ شرط من الذكورة والحرّيّة وأمر الإمام وحضوره والسّلامة من الأمراض وإذن الوالدين وما شاكل ذلك.

وأمّا الجهاد الابتدائي، أي في الظروف الّتي لم يحصل فيها عدوان ظاهري من الكفّار على المسلمين، فالمشهور هو وجوبه الكفائي، بل كاد أن يكون إجماعيّاً، إلّا أنّ الفقهاءَ قد اشترطوا عدّة شروط لوجوبه منها: الذّكورة فلا يجب على النساء، والبلوغ فلا يجب على الأطفال، والحرّيّة فلا يجب على العبيد، واذن الوالدين فلا يجب على من لم يأذن له والداه، والسّلامة من الزَّمن والاقعاد والعرّج وما شاكلها من الأمراض، فلا يجب على الزَّمِن ولا المقعد ولا الأعرج.

وقد اشترط فقهاء الإماميّة شرطاً آخر وهو حضور المعصوم أو نائبه الخاصّ المنصوب لذلك. وأمّا في زمن الغيبة فلا يُشرَّع الجهاد الإبتدائي بناءً على الاتجاه المشهور الذي ادّعى عليه الإجماع.

نعم ناقش بعض المعاصرين كالمحقّق الخوئي في الإجماع المنقول والأدلّة الّتي استند إليها المشهور وأفتى بشرعيّته في عصر الغيبة[1].

وهذا هو المختار كما سيأتي تفصيل ذلك.

هذا وأمّا فقهاء المذاهب الإسلاميّة الأخرى كالأحناف والحنابلة والمالكيّة والشوافع فلا مجال للبحث عندهم حول هذا الشرط لاختلاف أنظارهم حول الإمامة بصورة مباينة لرأي الإماميّة.

وإليك نصوصاً من كلمات فقهاء المذاهب الإسلاميّة حول الموضوع:

قال الشيخ الطوسي في كتابه الاقتصاد:

جهاد الكفّار فرض في شرع الإسلام وهو فرض على الكفاية، فإن قام

(١) راجع: منهاج الصّالحين، قسم العبادات الطبعة ٢٨، قُمّ عامَ ١٤١٠ ص ٣٦٤ ـ ٣٦٦.

من في قيامه كفاية سقط عن الباقين.

ولوجوبه شروط: أوّلها وجود إمام عادل أومن نصبه إمام عادل للجهاد، ويكون من وجب عليه ذَكَراً بالغاً كاملَ العقل صحيح الجسم حرّاً، ولايجوز أن يكون شيخاً ليس به نهضة ولا قدرة على الجهاد ومتّى اختلّ شرط من ذلك سقط فرضه، إلّا ما كان على وجه دفع العدوّ عن النفس أو الإسلام[1].

وقال في من يجاهد من الكفّار: كلّ من خالف الإسلام وأنكر الشهادتين وجب جهاده وقتاله، وهم ينقسمون قسمين: أحدهما لا يرجع عنهم إلّا أن يُسلموا أو يقبلوا الجزية ويلتزموا شرائط الذّمة، وهم اليهود والنصارى والمجوس، وإذا قبلوا الجزية وصفها الإمام على حسب ما يراه مصلحة في الحال... ومَنْ عدا الثلاث الفِرَق يجب قتالهم إلى أن يسلموا أو يُقتلوا وتُسبى ذراريهم وتؤخذ أموالهم ولاتؤخذ منهم الجزية بحال.

ولا يُبدأ الكفّار بالقتال حتّى يُدْعَوْا إلى الإسلام من التوحيد والعدل واظهار الشهادتين والقيام بأركان الشريعة، فإن أبَوْا ذلك كلّه أو بعضه وجب قتالهم، وينبغي أن يكون الدّاعي الإمام أو من يأمره الإمام[2].

وقال أحمد بن محمّد القَدّوري البغدادي الحنفي (٣٣٢ ـ ٤٢٨هـ) في كتاب السير من كتابه المختصر: الجهاد فرض على الكفاية إذا قام به فريق من النّاس سقط عن الباقين، وإن لم يقم به أحد أثمّ جميع الناس بتركه، وقتال الكفّار واجب وإن لم يبدأونا.

ولا يجب الجهاد على صبيّ ولا عبد ولا امرأة ولا أعمى ولا مقعد ولا أقطع. وإن هجم العدوّ على بلد وجب على جميع المسلمين الدفع، تخرج

(١) سلسلة الينابيع الفقهيّة ج ٣١ / ٣ ـ (كتاب الاقتصاد الهادي إلى الرشاد) تأليف شيخ الطائفةأبي جعفر محمّد بن الحسن الطوسي (٣٨٥ ـ ٤٦٠ هـ).

(٢) المصدر نفسه ص ٤.

المرأة بغير إذن زوجها، والعبد بغير إذن المولى. وإذا دخل المسلمون دار حرب فحاصروا مدينة أو حصناً دَعَوْهم إلى الإسلام، فإن أجابوهم كفّوا عن قتالهم، وإن امتنعوا دَعَوْهم الى أداء الجزية، فإن بذلوها فلهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم.

ولا يجوز أن يقاتَل من لم تبلغه دعوة الإسلام، إلّا بعد أن يدعوهم، ويُستحبّ إن بلغته الدعوة ولايجب، وإن أبوّا استعانوا بالله تعالى عليهم وحاربوهم....»[1].



(١) المصادر الفقهية، عليّ أصغر مرواريد ج ١٢ ص ٥ طبع دار التراث، بيروت عامّ ١٤٢٢ هـ.

المطلب الثاني:

مباني أحكام الجهاد

بعد أنّ تبيّن لنا إجمالاً الأحكام العامّة للجهاد بقسميه الدفاعي والابتدائي (الهجومي) وشرائط الابتدائي، من المناسب إلقاء الضوء على المباني الفقهيّة لتلك الأحكام والشّرائط ويتمّ ذلك من خلال نقاط:

النقطة الأولى: مباني الجهاد الدّفاعي

يمكن أنّ يستدلّ لشرعيّة الجهاد الدّفاعي بعدّة وجوه:

الأوّل: دليل العقل.

فإنّ حكم العقل بحسن العدل وقبح الظّلم من البديهيّات الأوّليّة. ولا شكّ أنّ العدوان من مصاديق الظلم ودفعه من مصاديق العدل، فالدّفاع سواء كان عن الشّخص أو المال أو العرض أو الدّين والوطن، من الأشياء الّتي يحكم العقل بحسنها بصورة بديهيّة.

الثاني: دليل الفطرة.

على كلّ إنسان في صورة العدوان، أن يميل فطرةً للقيام بوجه المعتدي. ولذلك نرى الطفل الصغير الذي يمتلك شيئاً، في حال أَخْذه منه، يحاول جاهداً الدفاع عن ذلك الشّيء بكلّ ما يملك. وإن دلّ هذا الشيء فهو يدلّ على ذلك الميل الفطري. بل توجد هذه الحالة حتى عند العجماوات من أنواع الحيوان، وما جُهِّزت بها من أدوات للدفاع عن كيانها بجوارح طبيعيّة كالقرون والأنياب والمخالب إنّما يدلّ على ذلك الإحساس. يقول العلّامة الطباطبائي في هذا الصّدد:

لا ريب أنّ الاجتماع أينما وجد كاجتماع نوع الإنسان وسائر الاجتماعات المختلفة النّوعيّة الّتي نشاهدها في أنواع من الحيوان فإنّما هو مبنيّ على أساس الاحتياج الفطريّ الموجود فيها الّذي يراد به حفظ الوجود والبقاء.

وكما أنّ الفطرة والجبلّة أعطتها حقّ التّصرّف في كلّ ما تنتفع به في حياتها من حفظ الوجود والبقاء، كالإنسان يتصرّف في الجماد والنبات والحيوان حتّى في الإنسان بأيّ وسيلة ممكنة، فيرى لنفسه حقّاً في ذلك وإن زاحم حقوق غيره من الحيوان وكمال غيره من النبات والجماد، وكأنواع الحيوان في تصرّفاتها في غيرها. وكما أنّ لها حقّاً في ذلك، كذلك أعطتها حقّ الدفاع عن حقوقها المشروعة لها بحسب فطرتها إذ كان لايتمّ حقّ التّصرف بدون حفظ الدفاع، فالدار دار التزاحم، والناموس ناموس التنازع في البقاء، فكلّ نوع يحفظ وجوده وبقاءه بالشعوروالحركة يرى لنفسه حقّ الدفاع عن حقوقه بالفطرة، ويذعن بأنّ ذلك مباح له كما يذعن بإباحة تصرّفه المذكور. ويدلّ على ذلك ما نشاهده في أنواع الحيوان:

من أنّها تتوسّل عند التنازع بأدواتها البدنيّة الصّالحة لأنّ تستعمل في الدفاع كالقرون والأنياب والمخالب والأظلاف والشوك والمنقار وغير ذلك، وبعضها الّذي لم يتسلّح بشيءٍ من هذه الأسلحة الطبيعيّة القويّة تستريح إلى الفرار أو الاستتار أو الخمود كبعض الصيد وبعض الحشرات، وبعضها الّذي يقدر على إعمال الحيل والمكائد ربّما أخذ بها في الدّفاع كالقرد والدبّ والثعلب وأمثالها.

والإنسان من بين الحيوان مسلّح بالشّعور الفكري الذي يقدر به على استخدام غيره في سبيل الدّفاع كما يقدر عليه في سبيل التّصرف للانتفاع، وله فطرة كسائر الأنواع ولفطرته قضاوة وحكم، ومن حكمها أنّ للإنسان حقّاً في التصرُّف وحقّاً في الدفاع عن حقّه الفطري....»[1].

(١) الميزان في تفسير القرآن ج٢ / ٧٠،٧١.

الثالث: حكم العقلاء.

اتّفق جميع عقلاء العالم حتّى من لم ينتحل شريعة إلهيّة منهم على شرعيّة الدّفاع الشخصيّ، بل الوطنيّ في الجملة. وقد قام جاعلو القوانين الوضعيّة البشريّة بتخصيص موادّ قانونيّة في تبيين حدود ذلك الحقّ الشّرعي والقانوني، كما أنّ منشور حقوق الإنسان قد صرّح في المادّة الثالثة والعشرين والحادية والخمسين بشرعيّة ذلك الحقّ[1].

وعلى هذا الأساس نرى حتّى المعتدين على الآخرين، إذا تمّ استيضاحهم واستجوابهم على مافعلوا من اعتداء وسفك الدّماء، يأخذون بتبرير أعمالهم الإجراميّة بأنّها من موقع الدّفاع عن حقوقهم وإن كانت موهومة من الأساس!

الرابع: أدلّة الأحكام في الشّريعة الإسلاميّة.

أرشد الكتاب الكريم إلى شرعيّة الدفاع وقداسته الّتي حكم بها العقل وأوحت بها الفطرة وأجمع عليه العقلاء بعدّة آيات كريمة، كما أنّ السّنّة المحمّديّة فيها نصوص كثيرة، وعلى ذلك أجمع كافّة فقهاء الإسلام.

وهذه بعض النصوص القرآنية التي ترشد إلى الموضوع:

١ ـ ﴿ وَقَٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴾ [البقرة: ١٩٠].

٢ ـ ﴿ وَٱقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ ۚ وَٱلْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلْقَتْلِ ۚ وَلَا تُقَٰتِلُوهُمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَٰتِلُوكُمْ فِيهِ ۖ فَإِن قَٰتَلُوكُمْ فَٱقْتُلُوهُمْ ۗ كَذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾ [البقرة: ١٩١].

٣ ـ ﴿ فَإِنِ ٱنتَهَوْا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ [البقرة: ١٩٢].

٤ ـ ﴿ وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ ۖ فَإِنِ ٱنتَهَوْا۟ فَلَا عُدْوَٰنَ إِلَّا عَلَى

---

(١) راجع: تجاوز الدفاع الشرعي، د. داود العطار ص ١٠ ـ ١٦.

ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ [البقرة: ١٩٣].

٥ ـ ﴿ٱلشَّهۡرُ ٱلۡحَرَامُ بِٱلشَّهۡرِ ٱلۡحَرَامِ وَٱلۡحُرُمَٰتُ قِصَاصٞۚ فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلۡمُتَّقِينَ ﴾ [البقرة: ١٩٤].

٦ ـ ﴿ أَلَا تُقَٰتِلُونَ قَوۡمٗا نَّكَثُوٓاْ أَيۡمَٰنَهُمۡ وَهَمُّواْ بِإِخۡرَاجِ ٱلرَّسُولِ وَهُم بَدَءُوكُمۡ أَوَّلَ مَرَّةٍۚ أَتَخۡشَوۡنَهُمۡۚ فَٱللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخۡشَوۡهُ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ ﴾ [التوبة: ١٣].

٧ ـ ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُدَٰفِعُ عَنِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٖ كَفُورٍ ﴾ [الحج: ٣٨].

٨ ـ ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمۡ ظُلِمُواْۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصۡرِهِمۡ لَقَدِيرٌ ﴾ [الحج: ٣٩].

٩ ـ ﴿ ٱلَّذِينَ أُخۡرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِم بِغَيۡرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُۗ وَلَوۡلَا دَفۡعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعۡضَهُم بِبَعۡضٖ لَّهُدِّمَتۡ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٞ وَصَلَوَٰتٞ وَمَسَٰجِدُ يُذۡكَرُ فِيهَا ٱسۡمُ ٱللَّهِ كَثِيرٗاۗ وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴾ [الحج: ٤٠].

١٠ ـ ﴿وَلَوۡلَا دَفۡعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعۡضَهُم بِبَعۡضٖ لَّفَسَدَتِ ٱلۡأَرۡضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضۡلٍ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴾ [البقرة: ٢٥١].



الدفاع عن النفس والمال والعرض وبيضة الإسلام ودار المسلمين في السنّة

وردت في السّنّة الشريفة من طرق الشيعة والسّنّة عدّة روايات عن رسول الله ﷺ وأهل بيته يفهم منها شرعيّة الدّفاع عن النفس والعرض بل وجوبه وكذلك جواز الدفاع عن المال ورجحانه منها:

١ ـ عن عمران بن حصين أنّ رجلاً عضّ يد رجل فنزع يده من فمه فوقعت ثناياه فاختصموا إلى النبي ﷺ فقال: «**يعضّ أحدُكم الآخر كما يعضّ الفحل لا دية لك**»[1].

٢ ـ عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «**لو أنّ امرأً اطّلع عليك بغير إذنٍ فخذفته بحصانٍ ففقأت عينه لم يكن عليك جناح**» وفي رواية فلا قَوَد ولا دية. رواه الشيخان والنّسائي.

٣ ـ جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله أرأيت إن جاء رجل يريد أخذ مالي، قال: «**فلا تُعطه**»، قال: أرأيت إنَّ قاتَلني قال: «**قاتله**». قال: أرأيت إن قتلني قال: «**فأنت شهيدٌ**». قال: أرأيت إنَّ قتلتهُ قال: «**هو في النّار**». رواه مسلم في الإيمان[2].

٤ ـ مارواه الكُلَيْني مرسلاً عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «**إذ قدرت على اللّص فابدره وأنا شريكك في دمه**»[3].

---

(١) التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول ﷺ، الشيخ عليّ منصور ناصف ج٣/ ١٥-١٦ ط، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) وسائل الشيعة ج ١٨ / ٥٨٧.

٥ ـ ماوراه مسنداً عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له: «**اللّص يدخل عليّ في بيتي يريد نفسي ومالي، فقال: اقتله فأُشهد الله ومن سمع أنّ دمه في عنقي**»(١).

٦ ـ ماوراه الصدوق بسنده عن العلاء عن محمّد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «**من قُتِلَ دون ماله فهو شهيد**»، وقال: «**لو كنت أنا لتركت المال ولم أقاتل**»(٢).

ويُستفاد من هذا الحديث جواز الدفاع عن المال وأنَّ المجاهد دون ماله شهيد، لكن الأوْلى المحافظة على النّفس والتضحية بالمال دونها.

٧ ـ وروى الكُلَيْني مسنداً عن أبي بصير قال سألت أباجعفر عليه السلام عن الرّجل يقاتل عن ماله، فقال: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «**من قُتل دون ماله فهو بمنزلة شهيد**». فقلنا له: أفيقاتل أفضل ؟ فقال: «**إن لم يقاتل فلا بأس، أما أنا لو كنت لتركته ولم أقاتل**»(٣).

٨ ـ ماوراه الشيخ الطوسي بإسناده عن أحمد بن محمّد بن يحيى، عن غياث بن ابراهيم عن جعفر عن أبيه أنّه قال: إذا دخل عليك رجل يريد أهلك ومالك فابدره بالضّربة إنَّ استطعت فإنّ اللّصّ محارب لله ولرسوله صلى الله عليه وآله فما تبعك عنه من شيء فهو عليّ(٤).

٩ ـ ماوراه الكُلَيْني بسنده عن الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «**إذا دخل عليك اللّصّ المحارب فاقتله، فما أصابك فدمه في عنقي**»(٥).

---

(١) وسائل الشيعة ج ١٨ / ٥٨٨.
(٢) المصدر السابق ص ٥٨٩.
(٣) المصدر السابق ص ٥٨٩.
(٤) المصدر السابق.
(٥) المصدر السابق ص ٥٩٠.

١٠ ـ ما رواه الشيخ الطوسي بسنده عن عليّ عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: **«من سمع رجلاً ينادي يا للمسلمين فلم يجبه فليس بمسلم»**[١].

هذا كلّه يدلّ على الدفاع عن النفس والمال والعرض وهناك أحاديث تدلّ على وجوب الدفاع عن المسلمين ودارهم وبيضة الإسلام منها:

١١ ـ مارواه الشيخ الطوسي بسنده عن محمّد بن الحسن الصفّار عن محمّد بن عيسى عن يونس قال: سأل أبا لحسن عليه السلام رجل وأنا حاضر إلى أن قال: فإن جاء العدوّ إلى الموضع الذي هو فيه مرابط كيف يصنع ؟ قال: يقاتل عن بيضة الإسلام. قال: يجاهد ؟ قال: لا، إلّا أنّ يخاف على دار المسلمين... وإن خاف على بيضة الإسلام والمسلمين قاتل فيكون قتاله لنفسه ليس للسلطان، لأنّ في دروس الإسلام دروس ذكر محمد صلى الله عليه وآله[٢].

١٢ ـ مارواه عبدالله بن جعفر الحميري في قرب الإسناد عن محمّد بن عيسى عن الرضا عليه السلام أنّ يونس سأله وهو حاضر إلى أن قال: فقال الرّضا عليه السلام: **«إذا كان كذلك فلا يقاتل عن هؤلاء، ولكنّ يقاتل عن بيضة الإسلام فإنّ في ذهاب بيضة الإسلام دروس ذكر محمد صلى الله عليه وآله»**[٣].

النّقطة الثانية: مباني الجهاد الابتدائي

الجهاد المعبّر عنه بالابتدائي أو الهجومي الذي فرض من أجل دعوة المشركين والكفّار من أهل الكتاب إلى الإسلام، يدلّ عليه ـ مضافاً إلى ما ذكر من المباني الدّالّة على الجهاد الدّفاعي، حيث إنّه من مصاديق الدّفاع في الحقيقة كما سيأتي توضيحه ـ آيات كثيرة من القرآن يظهر منها عدم تقييد الجهاد بالاعتداء الظاهري للكفّار على المسلمين، كما تدلّ عليه طوائف من الرّوايات.

---

(١) وسائل الشيعة ص ٥٩٠..

(٢) وسائل الشيعة، الباب ٦ من أبواب جهاد العدوّ، الحديث ٢.

(٣) المصدر نفسه، الباب ٧ الحديث ٢.

وإليك نماذج من الآيات الكريمة:

١ ـ ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة: ٢١٦].

وقوله كتب عليكم وإن كان ظاهراً في الوجوب العينيّ، إلّا أنّه يمكن تفسيره بالكفائيّ بناءً على أنّ الكفائيّ أيضاً فرض على الجميع بحيث لو تركه الجميع لعوقبوا عليه، لكنّه إن قام من به الكفاية فأدّاه سقط عن الآخرين.

٢ ـ ﴿ وَجَٰهِدُوا۟ فِى ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦ ۚ هُوَ ٱجْتَبَىٰكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ۚ ﴾ [الحج: ٧٨].

والأمر بالجهاد مطلق يشمل جميع أقسام الجهاد حتّى جهاد النّفس.

٣ ـ ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ خُذُوا۟ حِذْرَكُمْ فَٱنفِرُوا۟ ثُبَاتٍ أَوِ ٱنفِرُوا۟ جَمِيعًا ﴾ [النساء: ٧١].

والثُّبات جمع ثُبة أيّ الجماعات كالسّرايا. والآية في مقام التحريض على مطلق الجهاد وتهيئة آلات القتال فإنّه فسّر الحِذر بالسّلاح.

٤ ـ ﴿ فَلْيُقَٰتِلْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يَشْرُونَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا بِٱلْءَاخِرَةِ ۚ وَمَن يُقَٰتِلْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا ﴾ [النساء: ٧٤].

٥ ـ ﴿ لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُو۟لِى ٱلضَّرَرِ وَٱلْمُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ ۚ فَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ دَرَجَةً ۚ وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ وَفَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا ۝ دَرَجَٰتٍ مِّنْهُ وَمَغْفِرَةً وَرَحْمَةً ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴾ [النساء: ٩٥ – ٩٦].

والآية تدلّ على الجهاد الإبتدائي الذي هو فرض على الكفاية ويستفاد من الآية ذلك.

قال الشيخ الطوسي في توضيح الاستدلال: ففاضَل بين المجاهدين

والقاعدين، فدلّ على أنّ الجميع جائز وإن كان الجهاد أفضل.

وَروِيَ عن النبيﷺ أنّه قال: «**من جهّز غازياً فقد غزا، ومن خلّف غازياً في أهله فقد غزا**»، فلوكان فرضاً على الأعيان لكان القاعد يستحقّ العقاب دون الثواب[1].

واستدلّ القاضي أبو الوليد محمّد بن أحمد بن رشد (٤٥٠ ـ ٥٢٠هـ) على كفائيّة الجهاد بقوله ﴿وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ﴾[2].

وأوضح العلّامة الطباطبائي ذلك بقوله: وقوله: وكلاًّ وعد الله الحسنى، يدلّ على أنّ المراد بهؤلاء القاعدين هم التاركون الخُروجَ إلى القتال عندما لاحاجة إلى خروجهم لخروج غيرهم على حدّ الكفاية. فالكلام مَسوقٌ لترغيب الناس وتحريضهم على القيام بأمر الجهاد والتسابق فيه والمسارعة إليه[3].

وعليه فلا يَرِدُ القول بأنّ الآية لا تدلّ على الوجوب رأساً. نعم تدلّ على عدم الوجوب العينيّ ولم يقل أحد بالوجوب العينيّ للجهاد الابتدائي.

٦ ـ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: ١٢٣].

٧ ـ ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ ۚ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ ۖ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ [التوبة: ٧٣].

٨ ـ ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩].

وهذه الآية تختصّ بجهاد أهل الكتاب وتخيّرهم بين طريقين: أحدهما

---

(١) الخلاف كتاب السّيرِ المسألة ١ من كتاب سلسلة الينابيع الفقهيّة ج ٣١ / ٩.

(٢) بداية المجتهد، كتاب الجهاد ـ من كتاب المصادر الفقهيّة ج ١٢ / ٢٤٨.

(٣) الميزان في تفسير القرآن ج ٥ / ٤٦.

قبول الإسلام وثانيهما إعطاء الجزية عن يدٍ وهم صاغرون، وإذا أبَوْا كليهما يلزم مقاتلتهم وهذا بخلاف المشركين فليس لهم إلّا قبول الإسلام أو القتل والقتال.

٩ ـ ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَضَرْبَ ٱلرِّقَابِ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّواْ ٱلْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنَّۢا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ۚ ذَٰلِكَ وَلَوْ يَشَآءُ ٱللَّهُ لَٱنتَصَرَ مِنْهُمْ وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَاْ بَعْضَكُم بِبَعْضٍ ۗ وَٱلَّذِينَ قُتِلُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَلَن يُضِلَّ أَعْمَٰلَهُمْ ۞ سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ ۞ وَيُدْخِلُهُمُ ٱلْجَنَّةَ عَرَّفَهَا لَهُمْ﴾ [محمد: ٤ ـ ٦].

والآية تأمر بمواجهةالكفّار الشّرسين بكلّ صلابة في ميدانالقتال، ولم تفرض قتالهم أينما كانوا، فإن المقصود هنا باللّقاء هو خصوص ميدان الحرب لا مطلق الملاقاة.

١٠ ـ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمُ ٱنفِرُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱثَّاقَلْتُمْ إِلَى ٱلْأَرْضِ ۚ أَرَضِيتُم بِٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا مِنَ ٱلْءَاخِرَةِ ۚ فَمَا مَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا فِى ٱلْءَاخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ [التوبة: ٣٨].

١١ ـ ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ ۖ فَإِنِ ٱنتَهَوْاْ فَلَا عُدْوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ١٩٣].

ويدلّ على الجهاد الإبتدائي أي الدعوة إلى الإسلام والتوحيد عدّة روايات منها:

١ ـ ما رُوي عن أبي هريرة عن النبيﷺ قال: «**أُمرت أنّ أقاتل النّاس حتّى يقولوا لا إله إلّا الله فمن قال لا إله إلّا الله فقد عصم منّي نفسه وماله إلّا بحقّه وحسابه على الله**». رواه الخمسة(١).

٢ ـ ما رُويَ عن أَنس عن النبيّﷺ قال: «**أُمرت أن أقاتل النّاس حتّى**

(١) التاج الجامع للأصول ج ٤/ ٣٢٦.

يشهدوا أن لا إله إلّا الله وأنّ محمّداً عبده ورسوله وأن يستقبلوا قبلتنا وأن يأكلوا ذبيحتنا وأن يُصَلّوا صلاتنا فإذا فعلوا ذلك حرمت علينا دماؤهم وأموالهم إلّا بحقّها، لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين». رواه أصحاب السنن.

٣ ـ عن بريدة قال: كان النبي ﷺ إذا أمَّر أميراً على جيش أو سريّة أوصى في خاصّته بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيراً ثمّ قال: «**اغزوا باسم الله في سبيل الله قاتلوا من كفر بالله اغزوا ولا تُغِلّوا ولا تغدروا ولا تمثّلوا ولاتقتلوا وليداً...**»[1].

٤ ـ وحاصر أحد جيوش المسلمين قصراً من قصور فارس وكان الأمير سلمان الفارسي فقالوا: يا أبا عبدالله ألا تنهَدُ إليهم. قال: دعوني أدعهم كما سمعت رسول الله ﷺ يدعو فأتاهم فقال لهم: إنّما أنا رجل منكم فارسيّ والعرب يطيعونني، فإن أسلمتم فلكم مثل الّذي لنا وعليكم ما علينا، وإن أبيتم إلّا دينكم تركناكم عليه وأعطوُنا الجزية عن يدٍ وأنتم صاغرون. قال: ورطن إليهم بالفارسيّة وأنتم غير محمودين وإن أبيتم نابذناكم على سواء. قالوا: ما نحن بالّذي يُعطي الجزية ولكنّا نقاتلكم. قالوا: يا أبا عبدالله ألا تنهدُ إليهم، قال: فدعاهم ثلاثة أيّام إلى مثل هذا ثمّ قال: انهَدوا إليهم. قال: فنَهَدنا إليهم ففتحنا ذلك القصر. رواه الترمذي[2].

هذا ما ورد من طرق أهل السّنّة وأمّا ما ورد من طرق الإماميّة فكثير، منها:

٥ ـ ماروا الكُلَيني بإسناده عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: «**جاهدوا تغنموا**»[3].

---

(١) المصدر السابق ص ٣٢٧.

(٢) المصدر السابق ص ٣٢٨.

(٣) وسائل الشيعة ج ١١ / ٦.

٦ ـ ماروواه السيّد الرضي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «**أمّا بعد فإنّ الجهاد باب من أبواب الجنّة فتحه الله لخاصّة أوليائه... وهو لباس التقوى ودرع الله الحصينة وجُنّته الوثيقة، فمن تركه رغبةً عنه ألبسه الله ثوب الذّل وشمْلة البلاء ودُيِّثَ بالصَّغار والقماءة وضُرِبَ على قلبه بالأسدادِ وأُديلَ الحقُّ منه بتضييع الجهاد وسِيمَ الخسف ومُنع النصْف**»(١).

٧ ـ ماروواه الكُلَيْني بسنده عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال النبي صلى الله عليه وآله: «**اغزوا تورثوا أبناءَكم مجداً**»(٢).

والرّوايات الثلاث الأخيرة بإطلاقها تدلّ على المطلوب.

النقطة الثالثة: هل أدلّة الجهاد الإبتدائي مطلقة؟ أو مقيّدة ؟

من المباحث المهمّة في مسألة الجهاد الإبتدائي معرفة ما إذا كانت أدلّته ـ وهي الآيات والروايات التي ذُكِرَتْ في النقطة الثانية ـ مُطلقةً أو مُقيّدة؟

وبعبارة أخرى: هل يجب على المسلمين كفاية مقاتلة الكفّار مطلقاً بلا أيّ قيد وشرط، وفي كلّ زمان وكلّ مكان؟ أم أنّ هناك قيوداً وشروطاً وظروفاً يجب أنّ تُراعَى، فإن توفّرت يتنجّز الوجوب على المسلمين، وإلّا فأصل شرعيّته تكون منتفية ؟

الحقيقة أنّ المتتبّع لمطاوي الكتب الفقهيّة والمتأمّل في أدلّة المسألة يعلم بوضوح أنّ أدلّة الجهاد الإبتدائي ليست مطلقة بل هي مقيّدة بعدّة قيود وشروط تستفاد في الجملة من الآيات المحكمة والسّنّة القطعيّة أو الإجماع، وإنَّ وقعت بعض القيود والشروط مثار النّزاع والنّقاش في ما بين الفقهاء والمذاهب، ويمكننا تقسيم المقيّدات إلى عدّة طوائف:

---

(١) نهج البلاغة الخطبة ٢٥٧.

(٢) الوسائل ج ١١ / ٩.

الطائفة الأولى: ما يدلّ على غاية الجهاد

غاية الجهاد في الإسلام إلهيّة، ومن أجل مراعاة المصالح المتعالية الحقيقيّة للبشر والإنسانيّة.

وقد بُيِّنَتْ تلك الغاية السامية بتعبيرات مثل (في سبيل الله)، (حتى يكون الدين كلّه لله) وكذلك من أجل تحرير المستضعفين وإخراج عباد الله من عبادة غير الله إلى عبادته وأمثال ذلك.

تكرّرت عبارة (في سبيل‌الله) أو سبيله أو سبلنا في حوالي أربعين آية. وقلّما جاء أمر بالقتال والجهاد ولم يُغَيَّ بتلك الغاية. ولكن ما هو سبيل الله ؟

الرسول الكريمﷺ يفسّر لنا سبيل الله بقوله حينما سأله أعرابيّ:

الرجل يقاتل للغنيمة والرجل يقاتل للذكر، والرجل يقاتل ليرى مكانه فمن في سبيل الله ؟

فقالﷺ: «**من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله**»[1].

وهذا عين ماصرّح به القرآن الكريم في موضعين:

وهما: قوله ﴿ وَقَـٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ ﴾ [البقرة: ١٩٣].

وقوله: ﴿ وَقَـٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ ﴾ [الأنفال: ٣٩].

وقد جعل الهدف للجهاد في آية أخرى تحرير المستضعفين:

﴿ وَمَا لَكُمْ لَا تُقَـٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا مِنْ هَـٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهْلُهَا ﴾ [النساء: ٧٥].

ومقارعة الظلم ونشر العدل والتوحيد وعبادة الله هي الغايات النبيلة الّتي جاهد من أجلها المسلمون المخلصون.

(١) من الفقه السياسي في الإسلام، محمّد صالح جعفر الظالمي ص ٢٤.

وقد صدع بهذه الغاية النبيلة ـ مُعبِّراً عن لسان المسلمين، كلّ من ربعي ابن عاصر وحذيفة بن محصن، والمغيرة بن شعبة، عندما استدعاهم (رستم) قائد الجيش الفارسي في معركة القادسيّة، وهو يسألهم واحداً تلو الآخر في ثلاثة أيام متوالية قبل المعركة: ما الّذي جاء بكم ؟

فيكون الجواب: الله ابتعثنا لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده ومن ضيق الدنيا إلى سعتها ومن جور الدنيا إلى عدل السماء، فأرسل رسوله بدينه إلى خَلْقه، فمن قبله منّا قبلنا منه، ورجعنا وتركناه وأرضه، ومن أبى قاتلناهُ حتى نقضي إلى الجنّة أو الظفَر[1].

فإذا عرفت الغاية المطلوبة للجهاد وهي في سبيل الله، فلا يكون الجهاد مشروعاً لغايات دنيويّة سافلة كالأطماع التوسُّعيّة وفتح البلدان للبذخ وكسب الغنائم للتنعّم وتحصيل الشهرة وماشاكل ذلك من غايات شيطانيّة كما هو المتعارف في الحروب التي يشنّها الطغاة والظّالمون على طول التاريخ.

الطّائفة الثانية: ما يدُلّ على أنّ القتال مشروع إذا حصل مانع من نشر الدّعوة إلى الإسلام.

توضيح ذلك أنّ الإسلام خاتم الأديان وهو منهج متكامل للحياة منحه الله لإنقاذ البشر من الظلم والظّلمات ليسعد في الدّنيا والآخرة وبدونه يبقى الإنسان في مستنفع الضلال ولا يلازمه إلّا الشقاء والهلاك.

وأنّما أرسل الله رسوله بالهدى ودين الحقّ ليظهره على الدّين كلّه ولو كره الكافرون.

وقد أمر النبيﷺ بدعوة جميع بني الإنسان إلى هذا الدين القويم بالمنطق السّليم ليعتنقوه بحريّة وقناعة.

---

(١) في ظلال القرآن ج ٩ / ١٨١، الكامل في التاريخ لابن الأثير ج ٢ / ١٠٦ ط دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٤٠٨ هـ.

﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ﴾ [النحل: ١٢٥].

ولو قُدّر للإنسان في ظروف عاديّة أن يواجه ذلك المنطق الإنساني البليغ لاعتنقه من دون تردّد لانسجامه مع مقتضيات الفطرة الإنسانيّة السليمة.

ولكن بما أنّ تلك الدّعوة الإسلاميّة تتنافى تماماً مع الظّلم والانحراف من جانب، وبما أنّ السيطرة لقوى الشّر والطغيان على الأُمم والمجتمعات البشريّة على الأغلب، وكَوْنَ بني الإنسان مكبّلين بقيود حديديّة أو فكريّة من قبل تلك الحكومات والقيادات، سواء كانوا يشعرون أو لايشعرون، لذلك تقف تلك الحكومات والقيادات عقبة كؤوداً أمام وصول الدّعوة الإسلاميّة التحريريّة الىآذان الشّعوب والجماهير، وتستفيد من تلك الجماهير على الأغلب لصنع سدود منيعة أمام ذلك التّيار الهادر. فيا تُرى ماذا يحكم العقل السّليم في تلك الظروف ؟

هل يحكم إلّا بضرورة مواجهة تلك السّدود لاقتحامها وإيصال نداء الفطرة إلى آذان المكبّلين بتلك القيود ؟

وهل تلك المواجهة إلّا عبارة عن الجهاد التحريري الذي فرضه الإسلام؟

وهذا الجهاد مقيّد بطبيعة ذاته، فإنّه يكون مشروعاً إذا واجه موانع وعقبات أمام سير الدّعوة المباركة.

ولذلك أمر الإسلام في كلّ جهاد أن يبدأ بالدّعوة لا بالقتال، ويُعطى المجال الكافي للمدعوِّين بأن يفكّروا في جوانب الموضوع ويمنحهم الأمن اللّازم لإستماع كلام الله بكلّ حريّة حتّى في ميدان الحرب.

قال عزّ وجلّ: ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ ﴾ [التوبة: ٦].

وقد وردت أحاديث متضافرة في لزوم الدّعوة قبل القتال منها:

١ ـ مارواه الكُلَيْني بسنده عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: بعثني رسول الله صلى الله عليه وآله إلى اليمن فقال: «**يا عليّ لاتقاتلنّ أحداً حتّى تدعوه إلى الإسلام، وأيم الله لئن يهدي الله عزّ وجلّ على يديك رجلاً خير لك ممّا طلعت عليه الشّمس وغربت ولك ولاؤه يا عليّ**»[1].

٢ ـ روى أصحاب الصِّحاح والسُّنن إلّاالبخاري عن بريدة قال: كان النبي صلى الله عليه وآله إذا أمَّرَ أميراً على جيش أو سريّة أوصاه في خاصّته بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيراً ثمّ قال: «**اغزوا باسم الله وفي سبيل الله قاتلوا من كفر بالله اغزوا ولاتَغِلّوا ولاتَغدروا ولاتمثّلوا ولاتقتلوا وليداً. وإذا لقيت عدوّك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال فأيّتهنّ ما أجابوك فاقبل منهم وكفّ عنهم، ادعهم إلى الإسلام فإن أجابوك فاقبل منهم وكفّ عنهم. ثمّ ادعهم إلى التّحوّل من دارهم إلى دار المهاجرين وأخبرهم أنّهم إن فعلوا ذلك فلهم ما للمهاجرين وعليهم ما على المهاجرين، فإن أبوا أن يتحوّلوا فأخبرهم أنّهم يكونون كأعراب المسلمين يجري عليهم حكم الله الذي على المؤمنين ولايكون لهم في الغنيمة والفيء شيء إلّا أن يجاهدوا مع المسلمين. فإن أبوا فسَلْهُم الجزية وإن هم أجابوك فاقبل منهم وكفّ عنهم فإن هم أَبَوْا فاستعن بالله وقاتلهم...**»[2].

وهنا قد يقال بأنّه يلزم على هذا الشرط عدم مشروعيّة القتال لولم يحصل مانع من نشر الإسلام والدعوة إليه، لكن أبى الكفّار قبول الإسلام، والحال أنّنا نعلم بأنّ المشركين يخيّرون بخصلتين: الإسلام أو القتل، وأهل الكتاب بثلاث خصال: الإسلام أو الجزية أو القتل.

---

(١) وسائل الشيعة ج ١١ / ٣٠.

(٢) التاج الجامع للأصول ج ٤ / ٣٢٧.

ولكن يمكن أن يقال في جوابه: بأنّ الكافر الممتنع عن قبول الإسلام مانع من نشر الإسلام، فإنّه قد ظلم نفسه بامتناعه عن إيصال الإسلام إلى نفسه وبقائه على كفره. فمشروعيّة قتاله باقية إلى أنّ يسلم. نعم أُعطيَ خيار ثالث للكتابيّ وهو إعطاء الجزية كما سبق، فبدفعه الجزية حصّن نفسه ومنع شرعيّة سفك دمه.

الطائفة الثالثة: الآيات الدّالّة على حرمة القتال في الأشهر الحُرُم والمسجد الحرام.

والأشهر الحُرُم هي رجب وذو القعدة وذو الحِجّة ومحرّم. كانت محترمة قبل الإسلام في زمن الجاهليّة فإنّهم كانوا يتركون الحرب فيها. فأقرّ الإسلام حرمتها إلّا إذا اعتدى الكافر في تلك الأشهر على المسلمين، عند ذلك يجب القيام لدفعه لأنّه هو البادي في انتهاك حرمة الأشهر. وهذا القيد يعتبر زمانيّاً بالنسبة إلى الآيات الآمرة بالقتال مطلقاً في كلّ زمان.

قال عزّ وجلّ: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ ۖ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ ۖ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَكُفْرٌۢ بِهِۦ وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِۦ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ ٱللَّهِ ۚ وَٱلْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ ٱلْقَتْلِ ۗ وَلَا يَزَالُونَ يُقَٰتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ ٱسْتَطَٰعُوا۟ ... ﴾ [البقرة: ٢١٧].

وقال عزّ وجلّ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُحِلُّوا۟ شَعَٰٓئِرَ ٱللَّهِ وَلَا ٱلشَّهْرَ ٱلْحَرَامَ وَلَا ٱلْهَدْىَ وَلَا ٱلْقَلَٰٓئِدَ وَلَآ ءَآمِّينَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّن رَّبِّهِمْ وَرِضْوَٰنًا ۚ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟ ۚ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ أَن تَعْتَدُوا۟ ۘ وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴾ [المائدة: ٢].

الطائفة الرابعة: ما يدلُّ على لزوم ترك القتال إن جنح الكفّار للسّلم.

هناك آيات كثيرة تدلّ على هذا المعنى منها:

١ - ﴿ وَإِن جَنَحُوا۟ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ﴾ الأنفال: ٦١].

٢ - ﴿ فَإِنِ ٱعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا۟ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَمَ فَمَا جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ

سَبِيلًا ﴾ [النساء: ٩٠].

٣ ـ ﴿ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَخُذُوهُمْ وَٱقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَلَا تَتَّخِذُواْ مِنْهُمْ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ۞ إِلَّا ٱلَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَٰقٌ أَوْ جَآءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَن يُقَٰتِلُوكُمْ أَوْ يُقَٰتِلُواْ قَوْمَهُمْ ﴾ [النساء: ٨٩ – ٩٠].

وذلك واضح، فإنّ دعوة الإسلام سلميّة. ولا يشرّع القتال إلّا عند الاضطرار، فإذا رضخ الكافر إلى السلم والموادعة فلا يجوز للمسلمين أنّ يشنّوا عليهم حرباً شعواء وبهذا تتقيّد الأدلّة المطلقة الآمرة بالجهاد والقتال.

الطائفة الخامسة: ما يدُلّ على شرعيّة الجهاد أو وجوبه إذا توفّرت الشروط.

هناك أدلّة من مصادر الفقه استند إليها الفقهاء فقرّروا للجهاد الإبتدائي شرائط خاصّة وهي على فريقين:

الأوّل: يتضمّنُ شروطاً لشرعيّة الجهاد بحيث إذا لم تتوفّر يصبح القتال أمراً غير شرعيّ ولا يكون المقتول فيه شهيداً بل لايؤجر عند الله ولا يثاب على قتاله.

والثاني: يحتوي على أمور تكون شروطاً لفرضيّة الجهاد ووجوبه بحيث إذا فقدت يسقط الوجوب، ولكن لا تسقط المشروعيّة بحيث إذا تطوّع الفاقد لها عن إخلاص يكون في قمّة المجاهدين والشّهداء المضحّين بأنفسهم في سبيل الله.

الفريق الأوّل من الشروط:

الشرط الأوّل: إذن الإمام المعصوم عليه السلام أو نائبه الخاصّ المنصوب من قبله.

اشتراط إذن الإمام المعصوم عليه السلام في شرعيّة الجهاد

إنّ اشتراط الاستيذان من الإمام المعصوم عليه السلام أو نائبه الخاصّ في شرعيّة

الجهاد ممّا انفردت به الإماميّة على الرّأي المشهور. نعم هناك اتّجاه آخر لايرى هذا الشرط. وعلى المشهور فالجهاد في عصر الحضور بلا إذن من الإمام أو نائبه الخاصّ غير مشروع، وكذلك في عصر الغيبة الكبرى لعدم إمكان الاستيذان منه عليه السلام وعدم وجود نائب خاصّ له. نعم إنّ وليّ الأمر ونائبه العامّ في هذا العصر هو الفقيه العادل الجامع لشرائط الفتوى وهو نائب من قبل أئمة الهدى عليهم السلام في حال الغيبة في جميع ما للنيابة فيه مدخل وقد اتّفق أصحابنا على ذلك كما صرّح به المحقّق الثاني (الكركي)[1].

وبناءً على صلاحيّته المطلقة لتولّي شؤون الولاية، له أن يأذن للمسلمين بمقتضى تشخيصه للمصالح الإسلاميّة بالدّخول في الجهاد لدعوة الآخرين إلى الإسلام.

إلّا أنّ الذين يرون رأي المشهور في اشتراط إذن المعصوم أو نائبه الخاصّ في مسألة الجهاد يقولون بخروج هذا المورد عن عموم ولاية الفقيه بدليل خاصّ وهو الدّليل الدّال على الاشتراط المذكور.

وقد قرّر ذلك الدّليل بوجهين:

الأوّل: دعوى الإجماع على ذلك.

الثاني: الرّوايات الّتي استُدِلَّ بها على اعتبار إذن الإمام في مشروعيّة الجهاد.

مناقشة الاستدلال بالإجماع على لزوم إذن الإمام عليه السلام في الجهاد حتّى في عصر الغيبة

قال صاحب الجواهر رحمه الله: وعلى كلّ حال فلا خلاف بيننا بل الإجماع بقسميه عليه في أنّه إنّما يجب على الوجه المزبور (بشرط وجود الإمام عليه السلام

(١) رسائل الكركي ج ١ / ١٤٢، طبع جماعة المدرسين في الحوزة العلميّة بقُم.

وبسط يده أو من نصبه للجهاد) ولو بتعميم ولايته له ولغيره في قطر من الأقطار، بل أصل مشروعيته مشروط بذلك فضلاً عن وجوبه[١].

يلاحظ عليه: أوّلاً: أنّ قوله بدلالة الإجماع بقسميه عليه غير تامّ. أمّا المحصّل فغير حاصل، لأنّ من سبر فتاوى القدماء في المسألة يرى عدم إجماع الكل لتصريح بعضهم بجواز الجهاد بإذن الفقيه، وعدم تعرّض بعض أعلام القدماء لها، ولعدم دلالة بعض من تعرّض لها على معقد الإجماع المدّعى.

أمّا الذي صرّح بجواز الجهاد بإذن الفقيه في عصر الغيبة فهوالشيخ المفيد المتوفّى٤١٣ هـ. في المقنعة. فإنّه بعد أن صرّح بتفويض الأئمّة عليهم السلام إقامة الحدود إلى فقهاء الشيعة، قال: وهذا فرض متعيّن على من نصبه المتغلّب لذلك على ظاهر خلافته له أو الإمارة من قبله على قوم من رعيّته، فيلزمه إقامة الحدود، وتنفيذ الأحكام، والأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، وجهاد الكفّار ومن يستحقّ ذلك من الفجّار، ويجب على إخوانه من المؤمنين معونته على ذلك إذا استعان بهم ما لم يتجاوز حدّاً من حدود الإيمان،...[٢].

ولا شكّ أنّ الولاية المجعولة للفقيه عند الشيخ المفيد لتلك الأمور ليست ناشئة من ولاية الجائر بل هي من قبل الإمام المعصوم عليه السلام حيث قال في نهاية كلامه: ومن تأمّر على النّاس من أهل الحقّ بتمكين ظالم له، وكان أميراً من قبله في ظاهر الحال، فإنما هو أمير في الحقيقة من صاحب الأمر الّذي سوّى غير ذلك، وأذن له فيه دون المتغلّب من أهل الضلال[٣].

وأعلام القدماء الذين لم يتعرّضوا للمسألة هم: والد الشيخ الصدوق، والسّيّدالمرتضى (م ٤٣٦ هـ) وسلّار (٤٦٣م)، والشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) في

(١) جواهر الكلام ج ٢١ / ١١.

(٢) المقنعة، للشيخ المفيد ص ٨١٠ ـ طبع جماعة المدرسين بقُمّ عامّ ١٤١٠ هـ.

(٣) المقنعة، للشيخ المفيد، ص ٨١٢.

كتابيه الخلاف والمبسوط، والشيخ أبو القاسم ابن طيّ العامليّ.

ومن الّذين تعرّضوا للمسألة على غير معقد الإجماع أبو الصّلاح الحلبي (م٤٤٧هـ) صاحب كتاب الكافي في الفقه حيث قال: يجب جهاد كلّ من الكفّار والمحاربين من الفسّاق... على كلّ رجل حرّ كامل العقل... بشرط وجود داع إليه يعلم أو يظنّ من حاله السّير في الجهاد بحكم الله تعالى لكلّ من وضعاه من المحاربين... وإن كان الدّاعي إليه غير من ذكرناه وجب التّخلّف عنه مع الاختيار، فإن خيف جانبه جاز النفور معه لنصرة الدّين دونه[1].

وقوله: وجود داع إليه يعلم أو يظنّ من حاله السّير في الجهاد بحكم الله تعالى، لايتناسب مع الإمام المعصوم عليه السلام أو نائبه الخاصّ، فإنّه لا معنى لقوله أو يظنّ من حاله السير في الجهاد بحكم الله إذا فرض المعصوم، والنائب الخاصّ وإن لم يكن معصوماً لكنّ نصبه بالخصوص من قبل المعصوم يوجب العلم بكون سيره بحكم الله. وعلى أيّ حال فلا ربط له بمعقد الإجماع المدّعى وهو اشتراط إذن المعصوم أو نائبه الخاصّ في الجهاد. بل يشمل كلامه شرعيّة الجهاد في عصر الغيبة إذا كان الداعي إليه الفقيه الجامع للشرائط.

وأمّا القدماء الذين تعرّضوا للمسألة ويظهر من كلامهم اشتراط اذن المعصوم أو نائبه الخاصّ، فهم الشيخ الطوسي في النّهاية حيث قال: ومن وجب عليه الجهاد إنّما يجب عليه عند شروط وهي: أن يكون الإمام العادل الّذي لايجوز لهم القتال إلّا بأمره ولايُسوَّغ لهم الجهاد من دونه ظاهراً أو يكون من نصبه الإمام للقيام بأمر المسلمين حاضراً ثمّ يدعوهم إلى الجهاد فيجب عليهم حينئذٍ القيام به، ومتى لم يكن الإمام ظاهراً ولا من نصبه الإمام حاضراً لم يجز مجاهدة العدوّ.

والجهاد مع أئمّة الجوّر أو من غير إمام خطأ يستحقّ فاعله به الإثم، وإن

(١) موسوعة الينابيع الفقهيّة ج ٩ / ٣١.

أصاب لم يؤجر عليه وإن أصيب كان مأثوماً، إلّا أنّ يدهم المسلمين أمر من قبل العدوّ يخاف منه على بيضة الإسلام ويخشى بواره أو يخاف على قوم منهم وجب حينئذٍ أيضاً جهادهم ودفاعهم، غير أنّه يقصد المجاهد على ما وصفناه الدّفاع عن نفسه وعن حوزة الإسلام وعن المؤمنين ولايقصد الجهاد مع الإمام الجائر ولا مجاهدتهم ليدخلهم في الإسلام[1].

وحيث إنّ للمسألة من حيث استئذان المعصوم وعدمه شقوقاً خمسة:

١ ـ الجهاد بإذن من المعصوم.

٢ ـ الجهاد بإذن من نائب الإمام المنصوب من قبله.

٣ ـ الجهاد بإذن الإمام الجائر.

٤ ـ الجهاد بلا إذن من أيّ إمام عادل أو فاجر.

٥ ـ الجهاد بإذن الفقيه المسبوط اليد (النائب العامّ) في عصر الغيبة.

وان الشيخ الطوسي إنّما تعرّض للشّقّين الأوّليْن وجعل الجهاد واجباً بأمر المعصوم ونائبه المنصوب من قبله، ثمّ تعرّض للشّقّين الثالث والرّابع، وجعل الجهاد الإبتدائيَّ غير مشروع في هاتين الصورتين وإن استدرك جعل الجهاد الدّفاعيّ واجباً سواء كان بإذن الجائر أو بلا إذن، ولم يتعرّض للشقّ الخامس أي حال الغيبة وبسط يد النّائب العام، فانّه إمّا لعدم احتماله لحصول بسط اليد للفقهاء في عصر الغيبة، أو لأنّه يرى النائب العامّ من مصاديق النائب المنصوب، فإنّ المنصوب له مصداقان منصوب بالنصب الخاصّ ومنصوب بالنصب العامّ. فإن قبلنا الإحتمال الثّاني فيكون مشروعيّة الجهاد الإبتدائي في عصر الغيبة بإذن الفقيه العادل من مصاديق معقد الإجماع المدّعى لا مخالفاً لذلك.

وإن رجّحنا الاحتمال الأوّل، فيكون الإجماع أجنبيّاً عن صورة انبساط

(١) النهاية في مجرّد الفقه والفتاوي، للشيخ الطوسي ص ٢٩٠، طبع دار الكتاب العربي بيروت عامّ ١٤٠٠.

يد الفقيه في عصر الغيبة. وعلى أيّ حال فلا يمكن أنّ يُستدلّ بالإجماع على المدّعى أي عدم مشروعيّة الجهاد في عصر الغيبة بصورة مطلقة.

نعم يمكن أن يقال بأنّ الشيخ الطوسي تعرّض لعصرالغيبة بقوله: ومتى لم يكن الإمام ظاهراً إالخ، فلا يصحّ ما ذكرناه في تحليل نظريّة الشيخ.

وغير الشيخ الطوسي من القدماء الذين تعرّضوا للمسألة لم يزيدوا شيئاً على ما تعرّض له الشيخ.

فقد قال القاضي عبد العزيز بن البرّاج (م٤٨١) في المهذّب ويكون مأموراً من قبل الإمام العادل أو من نصبه الإمام[١].

وقال الراوندي (٥٧٣هـ) في فقه القرآن: ومن شرط وجوبه ظهور الإمام العادل إذ لايُسوَّغ الجهاد إلّا بإذنه يدلّ عليه قوله (ولاتعتدوا) أيّ لا تعتدوا بقتال من لم تؤمروا بقتاله ولاتعتدوا بالقتال على غير الذين يقاتلونكم ولاتعتدوا على النّساء والصبيان ومن قد أعطيتموهم الأمان، والعموم تناول الأقوال الثلاثة[٢].

وقال ابن زهرة (٥٨٥هـ) في الغنية: أمّا شرائط وجوبه:... وأمر الإمام العادل به أو من يُنصِّبه الإمام...[٣].

وذكر ابن إدريس الحلّي (٥٩٨هـ) في السّرائر[٤] عين عبارة الشيخ الطوسي.

وقال المحقّق الحلّي (٦٧٦هـ) في الشرائع: وفرضه على الكفاية بشرط وجود الإمام أو من نصبه للجهاد[٥].

---

(١) موسوعة الينابيع الفقهيّة ص ٧٨.
(٢) المصدر السابق ص ١١٣.
(٣) المصدر السابق ص ١٥١.
(٤) المصدر السابق ص ١٥١. ص ١٧٥.
(٥) المصدر السابق ص ٢٠١.

والمتحصّل ممّا ذكرنا ليس فقط عدم حصول الإجماع، بل يمكن التشكيك بحصول حتّى الشّهرة القدمائيّة الّتي تكون جابرة وكاسرة على مبنى المشهور أيضاً، لمخالفة الشيخ المفيد وعدم تعرّض بعض أعلام القدماء للمسألة.

وأمّا الإجماع المنقول فلم ينقله أحد القدماء كما تقدّم من عباراتهم، وإنّما أشار إليه صاحب الجواهر بصورة مجملة. نعم ذكر في أواخر تلك المسألة بعد أنّ نقل عدّة أحاديث: إلى غير ذلك من النصوص الّتي مقتضاها تصريح الفتاوي بعدم مشروعيّة الجهاد مع الجائر وغيره، بل في المسالك وغيرها عدم الاكتفاء بنائب الغيبة، فلا يجوز له تولّيه بل في الرياض نفى الخلاف فيه حاكياً له عن ظاهر المنتهى وصريح الغنية إلّا من أحمد في الأوّل، قال وظاهرهما الإجماع، مضافاً إلى ما سمعته من النصوص المعتبرة على وجود الإمام، لكنّ إن تمَّ الإجماع المزبور فذاك، وإلّا أمكن المناقشة فيه بعموم ولاية الفقيه في زمن الغيبة الشاملة لذلك المعتضدة بعموم أدلّة الجهاد، فتُرجّح على غيرها[1].

يستفاد من عبارته المذكوره أنّ أوّل من ادّعى عدم العلم بالخلاف في الاكتفاء بنائب الغيبة هو صاحب الرياض السيّد عليّ الطباطبائي (م١٢٣١هـ) حاكياً للإجماع عن العلّامة الحلي (م٧٢٦هـ) في ظاهر المنتهى وصريح ابن زهرة (٥٨٥) في الغنية.

ولدراسة كلام صاحب الرياض ومناقشته ينبغي نقل تمام كلامه في المسألة.

قال ﷺ: وإنّما يجب الجهاد بالمعنى الأوّل على من استجمع الشروط المذكورة (مع وجود الإمام العادل) وهو المعصوم عليه السلام (أو من نَصَبه لذلك) أي النّائب الخاصّ وهو المنصوب للجهاد أو لما هو أعمّ، أمّا العامّ كالفقيه فلا يجوز له ولا معه ـ حال الغيبة ـ بلا خلافٍ أعلمه كما في ظاهر المنتهى وصريح الغنية إلّا من أحمد كما في الأوّل وظاهرهما الإجماع ...[2].

---

(١) جواهر الكلام ج ٢١/ ١٣-١٤.

(٢) رياض المسائل، السيّد عليّ الطباطبائي، ج ٤ / ٦٠٨ طبع بيروت، دار الهادي سنة ١٤١٤.

يلاحظ عليه:

أوّلاً: إنّ قوله بلا خلاف أعلمه، منظور فيه لما تقدّم من مخالفة الشيخ المفيد وعدم تعرّض بعض أعلام القدماء للمسألة، مضافاً إلى كونه من متأخّري المتأخّرين فلا وزن للإجماع المنقول عنه.

ثانياً: إنّ ابن زهرة ليس من الفقهاء الأقدمين الّذين يعوّل على نقلهم للإجماع بحيث يمكن أنّ يكون كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام لقرب زمانهم من عصر الأئمة عليهم السلام.

ثالثاً: إنّ الإجماع الذي صرّح به ابن زهرة لايرتبط بما نحن فيه، بل يرتبط بمسألة كفائيّة فرض الجهاد التي أجمع عليها العامّة والخاصّة إلّا ما استثنى من قول ابن المسيّب الذي قال بعينيّته كما صرّح بذلك الشيخ الطوسي بقوله: مسألة: الجهاد فرض على الكفاية، به قال جميع الفقهاء، فقال سعيد بن المسيّب هو فرض على الأعيان[1].

وعبارة ابن زهرة كما يلي:

ومع تكاملها هو فرض على الكفاية إذا قام به من فيه كفاية سقط عن غيره بلا خلاف إلّا من ابن المسيّب ويدلّ على ذلك بعد الإجماع قوله تعالى إلخ[2].

إذاً فلا ربط للإجماع المدّعى من قبل ابن زهرة بما نحن فيه أي عدم الاكتفاء بنائب الغيبة في مسألة الجهاد الابتدائي.

نعم في كلام ابن زهرة تلويح بالإجماع على المسألة، فإنّه بعد أن ذكر شروط الوجوب من الحرّيّة والذكورة والبلوغ وكمال العقل والاستطاعة له بالصّحّة والقدرة عليه وعلى ما يفتقر إليه من ظهر ونفقه وأمر الإمام العادل به أومن ينصبه الإمام أو ما يقوم مقامه ذلك من حصول خوف على الإسلام أو

(١) سلسلة الينابيع الفقهيّة ج ٣١/ ٩.
(٢) موسوعة الينابيع الفقهيّة ج ٩/ ١٥١.

على الأنفس والأموال، قال: ومتى اختلّ شرط من هذه الشروط سقط فرض الجهاد بلا خلاف أعلمه[1].

ولكن يُرَدّ عليه، مضافاً إلى ما ذكر في الملاحظة الأولى، أنّ عدم الخلاف المنقول يرتبط بسقوط الفرض في ما إذا اختلّ شرط من هذه الشروط التي منها أمر الإمام العادل به أومن ينصبه الإمام ولايرتبط بعدم مشروعيّة الجهاد. وما نحن فيه هو الأخير خاصّة وأنّ هذا الشرط معطوف على البلوغ وأضرابه، وممّا يُعلم أنّ غير البالغ وإن لم يجب عليه الجهاد ولكنّ لايحرم.

رابعاً: إنّ الإجماع الذي عزاه صاحب الرياض إلى ظاهر المنتهى منظور فيه من جهتين:

الأولى: أنّ العلّامة الحلّي يعتبر في طليعة المتأخّرين فليس من المتقدّمين الذين يعوّل على نقلهم للإجماع.

والثانية: أنّ عبارته قابلة للحمل على غير ما نحن فيه وهو اشتراط إذن الإمام العادل في الجهاد أعمّ من المعصوم وغيره ويدلّ على هذا الحمل القرائن الموجودة في العبارة وهي كما يلي:

مسألة: **الجهاد** قد يكون للدّعاء إلى الإسلام وقد يكون للدفع بأنّ يدهم المسلمين عدوّ. فالأوّل لايجوز إلّا بإذن الإمام العادل ومن يأمره الإمام.

الثاني: يجب مطلقاً وقال أحمد يجب مع كلّ امام برّ أو فاجر. لنا: انّ الدّاعي يجب أن يكون بشرايط الإمام أو منصوباً من قبلهً لأنّه العارف بشرايط الإسلام وله الولاية المطلقة، وما رواه الشيخ عن أبي عمرو الزبيدي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له: أخبرني عن الدّعاء إلى الله عليه السلام والجهاد في سبيله أهو قوم لايحلّ إلّا لهم ولا يقوم به إلّا من كان منهم أوهو مباح لكلّ من وحّد الله تعالى وآمن برسوله صلى الله عليه وآله ومن كان كذا فله أن يدعو إلى الله عزّ وجلّ

(١) موسوعة الينابيع الفقهيّة ج ٩/ ١٥١.

إلى طاعته وأن يجاهد في سبيل الله فقال ذلك لقوم لايحلّ إلّا لهم ولا يقوم بذلك إلّا من كان منهم فقال في أثناء الحديث ولايكون داعياً إلى الله تعالى من أمر بدعاء مثله إلى التوبة والحقّ والأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر ولا يأمر بالمعروف من قد أمر أنّ يؤمر به ولا ينهى عن المنكر من قد أمر أنّ ينهى عنهفمن كان قد ثبت فيه شرايط الله عزّ وجلّ التي قد وصف بها أهلها من أصحاب النبيﷺ وهو مظلوم فهو مأذون له في الجهاد....

إلى أن قال في جواب ما استُدِلَّ به لقول أحمد، على أنّ الإمام الفاجر ليس محلاًّ فكيف يسوغ جعله رئيساً مطلقاً على المسلمين كافّة وربّما واطأ الكفّار وحصل للمسلمين بذلك ضرر لا يمكن تداركه[1].

توضيح ذلك: أنّ المراد من الإمام العادل في عبارات فقهاء الإماميّة يحتمل فيه وجهان. الأوّل: أنّ المراد به هو الإمام المعصوم عليه السلام في مقابل غير المعصوم سواء كان جائراً أو عادلاً غير معصوم.

والثاني: أنّ المراد به هو العادل في المصطلح الفقهي سواء كان معصوماً أو غير معصوم في مقابل الجائر والفاسق.

وكلام العلّامة في العبارة المذكورة يحتمل فيه الوجهان، فهو مُجمل من هذه الناحية، بل يمكن أن يقال بوجود القرائن على الوجه الثاني.

منها: استثناؤه قول أحمد بن حنبل عن ما يظهر من الإجماع على لزوم أن يكون الجهاد بأمر الإمام العادل يدلّ على أنّ غير أحمد من جميع فقهاء الإسلام عامّة وخاصّة القائلين بلزوم أمر الإمام العادل، ولاشكّ أنّ أهل السنّة لايقولون بعصمة أيّ أحد بعد رسول اللهﷺ.

فلا بدّ أن يكون المراد من الإمام العادل هو العادل بالمصطلح الفقهي لا خصوص المعصوم.

(١) منتهى المطلب، العلّامة الحلّي ج ٢ ص ٨٩٩ ـ ٩٠٠ الطبع الحجري.

ومنها: أنّ ما استُدلّ به ردّاً على مختار أحمد لا يدلّ على خصوص المعصوم. أمّا الدّليل الأوّل، أي قوله: إنّ الداعي يجب أنّ يكون بشرائط الإمام الخ فليس من شرايط الإمام عند عامّة المسلمين العصمة بل المتفق عليها خصوص العدالة، ثمّ إنّ كونه عارفاً بشرائط الإسلام وكذلك الولاية المطلقة لاينحصر بالمعصوم.

وأمّا الدّليل الثاني: أي الأحاديث فليس فيها تصريح بكون الإمام معصوماً.

وأمّا الدّليل الأخير: وهوقوله إنّ الإمام الفاجر ليس محلاً إلخ، يدلّ على أنّ العادل بالمصطلح الفقهي محلّ للرياسة المطلقة للمسلمين وهو مأمون من التواطؤ مع الكفار ضدّ المسلمين.

إذاً فكلام العلّامة يمكن أنّ يعتبر موافقاً على كفاية نائب الإمام المعصوم عليه السلام في الغيبة وهو الفقيه العادل الجامع لشرائط الفتوى في التصدّي للجهاد الهجوميّ (الابتدائي) وهذا خلاف مانسب إليه صاحب الرّياض من كونه قد ادّعى الإجماع على عدم كفاية نائب الغيبة.

ثمّ إنّ الظاهر من أواخر عبارة صاحب الجواهر أنّه لم تطمئنّ نفسه بحصول الإجماع لأنّه قال: لكن إن تمّ الإجماع فذاك، وإلّا أمكن المناقشة فيه. إذاً فالاجماع بقسميه مخدوش في المسألة.

ثانياً: على فرض تماميّة ذلك الإجماع بقسميه لا يكون حجّة. لأنّ الإجماع الحجّة الكاشف عن رأي المعصوم هو التعبّدي الّذي لم يُقرن به دليل آخر من كتاب أو سنّة أو عقل، فإذا استند الفقهاء إلى دليل آخر يخرج الإجماع عن كونه تعبّدياً ويسمّى مدركيّاً، وعندئذٍ يلزم أن ينظر إلى مدركيّة ذلك المدرك، فإن قُبل فبها، وإن نوقش فيه، فلا يمكن التعويل على ذلك الإجماع المحصّل أو المنقول أبداً.

مناقشة السيّد الخوئي في دلالة الإجماع

وعلى هذا الأساس ناقش المحقّق الخوئي حجّيّة ذلك الإجماع المدّعى بقوله: وفيه: أنّ الإجماع لم يثبت إذ لم يتعرّض جماعة من الأصحاب للمسألة، ولذا استشكل السبزواري في الكفاية في الحكم بقوله: ويشترط في وجوب الجهاد وجود الإمام عليه السلام أو من نصبه على المشهور بين الأصحاب، ولعلّ مستنده أخبار لم تبلغ درجة الصّحّة مع معارضتها بعموم الآيات ففي الحكم به إشكال[1].

ثمّ على تقدير ثبوته فهو لا يكون كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام لاحتمال أنّ يكون مدركه الروايات الآتية فلا يكون تعبُّديّاً. نعم، الجهاد في عصر الحضور يُعتبر فيه إذن وليّ الأمر، النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام بعده[2].

مناقشة الاستدلال بالرّوايات على عدم مشروعيّة الجهاد في عصر الغيبة

استدلّ صاحب الجواهر بثمان روايات على المسألة بعد ذكره الإجماع المدَّعى بقسميه وقال في نهاية كلامه: لكن إن تمّ الإجماع المذكور فذاك، وإلّا أمكن المناقشة فيه لعموم ولاية الفقيه في زمن الغيبة الشاملة لذلك المعتضدة بعموم أدلّة الجهاد، فترجّح على غيرها[3].

ولدراسة المسألة في ضوء الروايات ينبغي أوّلاً معرفة تلك الروايات من حيث الإسناد والمضامين ثمّ إدلاء الرّأي في أوضاعها السّنديّة والدّلاليّة.

والأحاديث الّتي ذكرها الحرّ العامليّ في كتاب الجهاد في الباب ١٢ من كتابه وسائل الشيعة عشرة، يمكن تقسيمها إلى أربع طوائف من حيث المضمون.

---

(١) كفاية الأحكام ج ١ ص ٣٦٨ ط جماعة المدرسين بقُمّ المقدّسة عامّ ١٤٢٣ ق.
(٢) منهاج الصالحين ج ١ / ٣٦٤ ط ٢٨ قُمّ عام ١٤١٠ هـ.
(٣) جواهر الكلام ج ٢١ / ١٤.

الطائفة الأولى: تدلّ على حرمة القتال مع غير الإمام المعصوم وفيها حديث واحد وهو:

ماروواه محمّد بن يعقوب الكُلَيْني عن محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين، عن عليّ بن النعمان، عن سويد القلّاء، عن بشير، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له: إنّي رأيت في المنام أنّي قلت لك إنّ القتال مع غير الإمام المفترض طاعته حرام مثل الميتة والدم ولحم الخنزير، فقلت لي: نعم هو كذلك، فقال أبو عبدالله عليه السلام: «**هوكذلك هو كذلك**». وعن محمّد بن الحسن الطّائي، عمّن ذكره، عن عليّ بن النعمان، عن سويد القلّا، عن بشير الدهّان مثله[1].

والحديث من حيث السّند ضعيف لوجود بشير فيه وذلك لأنّ بشيراً مشترك يوجد في طبقته أكثر من عشرين راوياً بهذا الاسم أكثرهم مجاهيل.

نعم يمكن التمييز بالراوي والمروي عنه وحيث إنّ الرّاوي عنه في الحديث هو سويد القلّاء، وسويد القلّاء قد روى عن بشير الدّهان كما نقله الكُلَيْني في كتاب الجهاد من الكافي الباب ٦ الحديث ٣، قد يقال بأنّ المقصود من بشير في هذه الرّواية هو بشير الدّهان إلّا أنّ المحقّق الخوئي استشكل على هذا بقوله: (نعم روى في الكافيهذه الرّواية مرسلاً عن بشير الدّهان وهي لاتكون حجّة من جهة الإرسال)[2].

وعلى فرض قبول هذا التمييز فإنّ سويد القلّاء وبشير الدّهان كليهما مجهولان[3].

نعم روى عنه أبوالقاسم جعفر بن محمّد بن قولويه في كامل الزيارات عن صالح بن عقبة عن أبي عبدالله عليه السلام باب في ثواب من زار الحسين عليه السلام

---

(١) الوسائل ج ١١ / ٣٢.

(٢) منهاج الصالحين ج ١ / ٣٦٥.

(٣) راجع: معجم رجال الحديث ج٣ / ٣٣١ ـ ترجمة بشير الدهان وج ٨ / ٣٢٨.

راكباً أو ماشياً، الحديث ٢.

وبناءً على أنّ كلّ من يروي عنهم ابن قولويه في كامل الزيارات ثقات يمكن إثبات وثاقة بشير الدّهان. إلّا أنّ الكلام في صحّة هذا المبنى أعرض عنه المحقّقون ومنهم المحقّق الخوئي في أخريات حياته.

وعلى أيّ حال فلا يمكن إثبات وثاقة الرجل، وعليه فالحديث ضعيف لجهالته وجهالة سويد القلّا.

وأمّا من حيث الدّلالة فقد ناقش السيّد الخوئي في دلالة الرواية بقوله: وقابلة للمناقشة دلالةً، فإنّ الظاهر منها بمناسبة الحكم والموضوع هو حرمة القتال بأمر غير الإمام المفترض طاعته وبمتابعته فيه، ولا تدلّ على حرمة القتال على المسلمين مع الكفّار إذا رأى المسلمون من ذوي الآراء والخبرة فيه مصلحة عامّة للإسلام وإعلاء كلمة التوحيد بدون إذن الإمام عليه السلام كزماننا هذا[1].

يلاحظ عليه: أنّ ظاهر الحديث بل صريحه حرمة القتال مع غير الإمام المفترض طاعته، وهو المعصوم مطلقاً سواء كان ذلك الغير إماماً جائراً في عصر الحضور والغيبة، أو إماماً عادلاً كالفقيه الجامع للشرائط في عصر الغيبة، فيثبت بذلك رأى المشهور في حرمة الجهاد الإبتدائي في عصر الغيبة. أللّهمّ إلّا أن يقال بأنّ القتال بإذنٍ من الفقيه الجامع للشّرائط من مصاديق القتال بإذن الإمام المعصوم عليه السلام بناءً على أدلّة ولاية الفقيه العامّة الّتي منها مقبولة عمر بن حنظلة حيث يقول فيها: «**فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فإنّما استخفّ بحكم‌الله وعلينا ردّ والرّادُّ علينا الرادّ على الله وهوعلى حدّ الشرك بالله**»[2].

مضافاً إلى ذلك، يمكن أن يقال: بأنّ الفقيه الجامع للشرائط في عصر الغيبة

---

(١) منهاج الصالحين ج ١ / ٣٦٥.

(٢) الاصول من الكافي، الكلَيْني ج١ / ٦٧ ـ وسائل الشيعة ١٨ / ٩٩.

من مصاديق الإمام المفترضة طاعته بأدلّة ولاية الفقيه، منها ماذكر من مقبولة عمر ابن حنظلة، فتخرج الرواية عن موضوع المسألة.

الطائفة الثانية: تدلّ على لزوم الاقتداء بأهل البيت عليهم السلام وأنّ الجهاد واجب مع الإمام العادل.

وقد جاء هذا المضمون في ثلاثة أحاديث:

١ ـ مارواه الكُلَيْني عن عليّ بن ابراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير عن الحكم بن مسكين، عن عبدالملك بن عمرو قال: قال لي أبوعبدالله عليه السلام: يا عبد الملك ما لي لا أراك تخرج إلى هذه المواضع التي يخرج إليها أهل بلادك؟ قال: قلت: وأين ؟قال: جدّة وعبادان والمصيصة وقزوين، فقلت: انتظاراً لأمركم والاقتداء بكم، فقال: إي والله لوكان خيراً ماسبقونا إليه، قال: قلت له: فإنّ الزيديّة يقولون ليس بيننا وبين جعفر خلاف إلّا أنّه لايرى الجهاد، فقال: «**أنا لا أراه ؟! بلي والله إنّي لأراه ولكنّني أكره أن أدع علمي إلى جهلهم**». ورواه الشيخ بإسناده عن محمّد بن يعقوب وكذا الذي قبله[1].

والحديث من حيث السّند، فيه مجهولان وهما الحكم بن مسكين وعبد الملك ابن عمرو، فهو ضعيف إلّا إذا صحّحناه لوجود محمّد بن أبي عمير فيه الذي هومن أصحاب الإجماع بناءً على أنّ نظريّة أصحاب الإجماع مفادها تصحيح المرويّ عنهم وإن كانت الواسطة بين محمّد بن عمير مثلاً والمعصوم مجهولة. لكنّ الكلام في صحّة هذا المبنى، فإنّ كثيراً من المحقّقين اكتفوا بالقول بصحّة حكاياتهم. وقد أجمعوا على وثاقتهم وعدالتهم فقط، لا على وثاقة كلّ من يروون عنه من الوسائط بينهم وبين المعصوم عليه السلام[2] حتّى يثبت صحّة مثل هذا الحديث.

(١) الوسائل ج ١١ / ٣٢.
(٢) راجع: كليات في علم الرجال، لشيخنا العلّامة السبحاني ص ١٧٨ ـ ٢٠٢.

نعم بناء على قاعدة مشايخ الثقات التي مضمونها إجماع الطائفة على قبول ما يرويه أو يرسله جماعة مثل ابن أبي عمير يمكن تصحيح الرواية.

وأمّا من حيث الدّلالة، فيدلّ على لزوم الاقتداء بالأئمّة عليهم السلام وانتظار أمرهم، وأنّ الجهاد مشروع في نظر الإمام عليه السلام إلّا أنّه لايعتمد على أمراء زمانه لأنّهم جهّال وهو العالم ولايجوز للعالم أنّ يدع علمه ويقتدي بالجاهل. ولاريب بأنّ هذا المضمون في حدّ ذاته صحيح صحّت الرّواية أو لم تصحّ. إلّا أنّه لا ربط له بالمدّعى وهو حرمة الجهاد في عصر الغيبة حتى لو تصدّي المبسوط اليد الواجد لشرائط القيادة الشّرعيّة لأمر الجهاد. فإنّ متابعة قائد هكذا، من مصاديق متابعة أهل البيت وليس من مصاديق متابعة أهل العلم للجهّال.

ثمّ إنَّ الرواية تقول إنّ الإمام عليه السلام ذكر بلداناً يخرج إليها أهل بلاد الراوي وهي جدّة وعبادان والمصيصة وقزوين، وهي ظاهرة في كون أهالي تلك البلدان كافرة وأنّها غير مفتوحة في زمان الإمام الصادق عليه السلام وكانت إمامته من سنة ١١٤ إلى ١٤٨ للهجرة، والحال أنّها فتح بعضها مثل جدّة في زمن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وفتح عبادان في زمن فتح الأهواز سنة ١٧ هـ. وفتح قزوين سنة ٢٢ هـ[١] وهذا ممّا يزيد من الشّكّ في صدور هذه الرّواية.

٢ ـ ما رواه الشيخ الصدوق في الخصال بإسناده عن الأعمش عن جعفر ابن محمّد عليه السلام في حديث شرائع الدين قال: «والجهاد واجب مع إمام عادل ومن قتل دون ماله فهو شهيد»[٢].

والحديث مسند وإسناده هكذا: حدّثنا أحمد بن محمّد بن الهيثمّ العجلي، وأحمد بن الحسن القطّان، ومحمد بن أحمد السنائي، والحسين بن إبراهيم بن أحمد بن‌هشام المكتب، وعبدالله بن محمّد الصائغ، وعلي بن عبدالله الورّاق

(١) الكامل في التاريخ لابن الأثير ج ٢ ص ١٦٠ وص ١٩١ ط دار إحياء التراث العربي ـ بيروت‌عام ١٤٠٨ هـ.

(٢) وسائل الشيعة ج ١١ / ٣٥.

رضي الله عنهم قالوا: حدثنا أبوالعباس أحمد بن يحيى بن زكريا القطّان، قال: حدّثنا بكر بن عبدالله ابن حبيب قال: حدّثنا تميم بن بهلول قال: حدّثني أبو معاوية، عن الأعمش[1].

والحديث ضعيف سنداً لأنّ فيه مجاهيل أربعة وهم أحمد بن يحيى بن زكريا القطّان وبكر بن عبدالله بن حبيب وتميم بن بهلول وأبو معاوية.

وأمّا من حيث الدّلالة فيستفاد منه أنّ الجهاد واجب مع الإمام العادل ولا يجب بغير إذنه. بل يمكن أن يستفاد عدم مشروعيّة الجهاد مع غيره. والشاهد على ذلك أنّه استُثني منه الدّفاع عن المال، فالمدافع عن ماله شهيد وإن لم يكن مستأذناً من الإمام، وأمّا الذي يشترك في الجهاد الإبتدائي ويقتل فليس بشهيد بناءً على أنّ يكون للوصف مفهوم.

وعلى أيّ حال فغاية ما في الحديث أنّ المقاتلة تحت أمر الإمام الجائر غير مشروعة. وأين هذا من القول بحرمتها في عصر الغيبة حتى لوكان الإمام فقيهاً عادلاً ؟

٣ ـ ما رواه الحسن بن عليّ بن شعبة في (تحف العقول) عن الرّضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون قال: «**والجهاد واجب مع إمام عادل، ومن قاتل فقُتل دون ماله ورحله ونفسه فهو شهيد، ولايحلّ قتل أحد من الكفّار في دار التّقيّة إلّا قاتل أو باغ وذلك إذا لم تحذر على نفسك، ولا أكل أموال الناس من المخالفين وغيرهم، والتقيّة واجبة ولا حنثَ على من حلف تقيّة يدفع بها ظلماً عن نفسه**»[2].

والحديث طويل رواه صاحب تحف العقول مرسلاً قال: رُويَ أنّ المأمون بعث الفضل بن سهل ذا الرياستين إلى الرضا عليه السلام فقال له: إنّي أحب أن تجمع لي من الحلال والحرام والفرائض والسُّنَن فإنّك حُجَّة الله على خلقه ومعدن

(١) وسائل الشيعة ج ٨ / ٦٦ تعليقة الشهيد الميرزا عبدالرحيم الربّاني الشيرازي.
(٢) وسائل الشيعة ج ١١ / ٣٥.

العلم: فدعا الرّضا عليه السلام بدواة وقرطاس وقال عليه السلام للفضل اكتب الخ[1].

فالحديث سنداً مرسل وغير صحيح. وأمّا البحث الدّلاليّ فكالحديث السابق.

وهناك حديث آخر رواه الحُرّ العامليّ في الوسائل عن جعفر بن محمّد ابن قولويه في المزار بسند ضعيف وفيه: «الجهاد أفضل الأشياء بعد الفرائض في وقت الجهاد، ولا جهاد إلّا مع الإمام»، الحديث[2].

ومضمون هذا الحديث يتّفق مع الأحاديث الثلاثة السّابقة وبذلك يمكن أن يقال باستفاضة مضمون الحديث فلا يضرّه الضعف السّندي. لكنّ البحث في الدّلالة كما ذكر.

الطائفة الثالثة: تدلّ على لزوم القتال أو أفضليّته تحت راية الأمراء الصّالحين. ويوجد هذا المضمون في أحاديث أربعة هي:

١ ـ ما رواه الكُلَيْني عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن عثمان بن عيسى، عن سماعة، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: لقى عبّاد البصري عليّ بن الحسين عليه السلام في طريق مكّة، فقال له: يا عليّ بن الحسين تركت الجهاد وصعوبته وأقبلت على الحجّ ولينه، إنّ الله عزّوجلّ يقول: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة:١١١] الآية. فقال عليّ بن الحسين عليه السلام: أتمّ الآية فقال: ﴿ٱلتَّٰٓئِبُونَ ٱلْعَٰبِدُونَ﴾ الآية، فقال عليّ بن الحسين عليه السلام: إذا رأينا هؤلاء الّذين هذه صفتهم فالجهاد معهم أفضل من الحجّ. ورواه الطبرسي في الاحتجاج مرسلاً ورواه عليّ بن ابراهيم في تفسيره عن أبيه، عن رجاله عن عليّ ابن الحسين عليه السلام مثله[3].

---

(١) تحف العقول ص ٣١، منشورات الشريف الرضيّ قُمّ أفست منشورات المكتبة والمطبعةالحيدريّة في النجف عام ١٣٨٠ هـ.

(٢) وسائل الشيعة الباب ٤٢ من أبواب وجوب الحج الحديث ١٧.

(٣) وسائل الشيعة ج ١١ / ٣٣.

والحديث موثّق لأنّ فيه عثمان بن عيسى الذي هو شيخ الواقفة ومن المعارضين للرضا عليه السلام إلّا أنّه ثقة. فالحديث معتبر.

ودلالته إنّما هي على عدم جواز القتال مع غير الصّالحين من أمراء الجور وأفضلية الجهاد على الحجّ في ما إذا كان الأمراء يتّصفون بالأوصاف التي أشارت إليها الآية وهم: ﴿ٱلتَّـٰٓئِبُونَ ٱلْعَـٰبِدُونَ ٱلْحَـٰمِدُونَ ٱلسَّـٰٓئِحُونَ ٱلرَّٰكِعُونَ ٱلسَّـٰجِدُونَ ٱلْـَٔامِرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱلنَّاهُونَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَٱلْحَـٰفِظُونَ لِحُدُودِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة:١١١].

ومعلوم أنّ الحديث بهذا المضمون لاينفي مشروعيّة الجهاد في عصر الغيبة تحت راية الفقيه الجامع للشرائط الحاوي لمثل الأوصاف المذكورة في الآية، بل يؤيّد مشروعيّته. فالحديث يخالف في مضمونه رأي المشهور. ولا يكون دالاً عليه كما هوواضح. إلّا أنْ يقال بأنّ الأوصاف في الآية لاتنطبق إلّا على المعصوم وهو كما ترى.

٢ ـ ما رواه الشيخ الطوسي في التهذيب بإسناده عن محمّد بن الحسن الصفّار، عن الحسن بن موسى الخشّاب عن أبي طاهر الورّاق، عن ربيع بن سليمان الخزّاز، عن رجل، عن أبي حمزة الثمالي قال: قال رجل لعليٍّ بن الحسين عليه السلام: أقبلت على الحج وتركت الجهاد فوجدت الحج أيسر عليك، والله يقول: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم﴾ الآية، فقال عليّ بن الحسين عليه السلام: اقرأ ما بعدها، قال: فقرأ ﴿ٱلتَّـٰٓئِبُونَ ٱلْعَـٰبِدُونَ ٱلْحَـٰمِدُونَ﴾ إلى قوله ﴿وَٱلْحَـٰفِظُونَ لِحُدُودِ ٱللَّهِ﴾ قال: فقال عليّ بن الحسين عليه السلام: إذا ظهر هؤلاء لم نُؤْثر على الجهاد شيئاً.

والحديث سنداً ضعيف لإرساله أوّلاً ولجهالة ربيع بن سليمان الخزّاز ثانياً. ولكنّ الحديث متّحد مضموناً مع موثّق سماعة السابق فلا يضرّ ضعف سنده.

والكلام من حيث الدّلالة نفس الكلام في الحديث السابق.

٣ ـ وما رواه الشيخ في التهذيب أيضاً عن الهيثمّ بن أبي مسروق، عن عبدالله ابن المصدّق، عن محمّد بن عبدالله السمندري قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّي أكون بالباب ـ يعني باب الأبواب ـ فينادون السّلاح فأخرج معهم، قال: فقال لي: أرأيتك إن خرجت فأسرت رجلاً فأعطيته الأمان وجعلت له من العقد ما جعله رسول الله صلى الله عليه وآله للمشركين أكان يفون لك به ؟ قال: قلت: لا والله جعلت فداك ما كانوا يفون لي به، قال: فلا تخرج، قال: ثمّ قال لي: أما إنّ هناك السّيف[1].

والحديث ضعيف سنداً لجهالة عبدالله بن المصدّق ومحمد بن عبدالله السمندري.

ودلالة الحديث مثل السابَقيْن فإنّه يدلّ على النهي عن الخروج للجهاد مع الأمراء الذين لايفون بعقد الأمان، الأمر الذي يدلّ على جورهم وعدم صلاحهم. ومفهومه جواز الخروج مع الأمراء الذين يفون بعقد الإيمان. وهذا الوفاء لا شكّ يدلّ على صلاحهم.

٤ ـ ما رواه الشيخ الصدوق في العللّ عن أبيه، عن سعد، عن محمّد بن عيسى، عن القاسم بن يحيى، عن جدّه الحسن بن راشد، عن أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام عن آبائه عليهم السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «**لايخرج المسلم في الجهاد مع من لا يؤمن على الحكم ولاينفِّذ في الفيء أمر الله عزّ وجلّ فإنّه إن مات في ذلك المكان كان مُعيناً لعدوّنا في حبس حقّنا والإشاطة بدمائنا وميتَتُه ميتةُ جاهليّة**».

وفي الخصال بإسناده عن عليّ عليه السلام في حديث الأربعمائة مثله[2].

والرواية صحيحة على بعض المباني وغير صحيحة بناء على المباني

(١) الوسائل ج ١١ / ٣٤.

(٢) وسائل الشيعة ١١ / ٣٤.

الأخرى، وذلك أنّ القاسم بن يحيى واقع في سندها وهو مختلف فيه، فمَن حَكَم بوثاقته إنّما حكم لوجهين: الأوّل أنّه روى في كامل الزيارات. والثاني أنّ الشيخ الصدوق قال بصحّة رواية في طريقها المعنون وقال: إنّ هذه الرواية أصحّ الروايات عنده في هذاالباب[1]. وأمّا من لم يقل بكفاية هذين الوجهين للتوثيق فلا طريق له لتصحيح الرّواية.

ودلالة الرواية على عدم جواز خروج المسلم في الجهاد مع من لا يؤمن على الحكم ولاينفّذ في الفيء أمر الله صراحةً. ومفهومها جواز الخروج مع الصالحين الملتزمين بتنفيذ أمر الله ويؤمنون على الحكم. وهذا عامّ يشمل الحاكم العادل في زمن الغيبة. وعليه فالرّواية من حيث الدّلالة على خلاف ما حكم به المشهور من عدم مشروعيّة الجهاد في عصر الغيبة.

وحيث إنّها تنسجم مضموناً مع الروايات السابقة الّتي حكم بوثاقة بعضها بل يمكن الحكم باستفاضة جميعها، فلا يضرّ القول بضعفها وضعف سابقتها.

كما أنّ ذيل الرّواية يدلّ على حكمة عدم جواز الجهاد تحت راية الحاكم الجائر، لأنّ الجائر لايؤمن على الحكم ولاينفّذ أمر الله في الفيء، وليس مقصوده من شنّ الحروب الدعوة إلى الله وأوليائه ولكي تكون كلمة الله العليا، إنّما غرضه تحصيل الغنائم والمكاسب وتوسيع رقعة الحكم والوصول إلى القدرة الظاهريّة والأطماع التوسّعيّة، ونتيجة هذه الأغراض هي تعطيل أحكام الله ونصب العداء لأولياء الله، فمن يعين الجائر في ذلك القتال إنّما يعينه في الظلم والإجحاف بأولياء الله وإراقة دمائهم الطّاهرة. ومعلوم أنّ هذا هو الكفر البواح والفسق العظيم.

ولاينتج منه إلّا الميتة الجاهليّة نعوذ بالله منها.

ولا شكّ أنّ هذه العاقبة الوبيلة لاتترتّب على الجهاد تحت راية المخلصين

(١) راجع معجم رجال الحديث ج ١٤ رقم الترجمة ٩٥٦٦.

لأهل البيت عليهم السلام من الأمراء العدول في عصر الغيبة.

الطائفة الرّابعة: تدلّ على مشروعيّة الجهاد في زمن بعض الأئمّة بصورة موقّتة.

وفي هذه الطائفة روايتان:

١ ـ ما رواه الكُلَيْني في الفروع من الكافي: وعن عدّة من أصحابنا عن سهل بن زياد، عن أحمد بن أبي نصر، عن محمّد بن عبدالله، عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن العبّاس بن معروف، عن صفوان بن يحيى، عن عبدالله بن المغيرة قال: قال محمّد بن عبدالله للرّضا عليه السلام وأنا أسمع: حدّثني أبي عن أهل بيته، عن آبائه أنّه قال له بعضهم: إنّ في بلادنا موضع رباط يقال له قزوين وعدوّاً يقال له الدّيلم، فهل من جهاد أو هل من رباط ؟ فقال: «**عليكم بهذا البيت فحجّوه**»، فأعاد عليه الحديث فقال: «**عليكم بهذا البيت فحجّوه، أما يرضى أحدكم أنّ يكون في بيته ينفق على عياله من طوله ينتظر أمرنا، فإن أدركه كان كمن شهد مع رسول الله صلى الله عليه وآله بدراً، فإن مات ينتظر أمرنا كان كمن كان مع قائمنا صلوات الله عليه هكذا في فسطاطه**»،وجمع بين السّبّابتين، ولا أقول: هكذا، وجمع بين السّبابة والوسطى، فإنّ هذه أطول من هذه، فقال أبوالحسن عليه السلام: صدق[1].

للرواية طريقان أوّلهما غير صحيح لأنّ فيه سهل بن زياد وهو لم تثبت وثاقته على المشهور، وإن روى في كامل الزيارات وتفسير القُمّي وكذلك محمّد بن عبدالله وهو مشترك.

وثانيهما طريق رواته ثقات إماميّون فالرّواية صحيحة. وذلك لأنّ عبدالله بن المغيرة من أصحاب الإجماع ووصفه رجال الحديث بأنّه كوفيّ ثقة ثقة لايعدل به أحد من جلالته ودينه وورعه وعدّوه من أصحاب الكاظم والرضا عليهما السلام ولم يثبت ألاأنّه كان مسبوقاً بالوقف[2].

(١) وسائل الشيعة ١١ / ٣٣.

(٢) معجم رجال الحديث ج١٠ / ٣٤٠-٣٦٦.

ومن حيث الدّلالة فهي ظاهرة في ترجيح الحجّ على مثل الجهاد والرّباط. ولكنّ هذا لايدلّ على المنع منهما دائماً وفي كلّ مكان، بل يدلّ على حزازة ومرجوحيّة فيهما في صقع خاصّ وزمان محدود. والشاهد على ذلك هو الإعراض عن الرّباط أيضاً والحال أنّ الرّباط مجمع على مشروعيتّه بلا حاجة إلى إذن المعصوم وغيره.

قال المحقّق الخوئي في مناقشة الرّواية: ولكنّ الظاهر أنّها في مقام بيان الحكم الموقّت لا الحكم الدّائم بمعنى أنّه لم يكن في الجهاد أو الرّباط صلاح في ذلك الوقت الخاصّ، ويشهد على ذلك ذكر الرباط تلو الجهاد مع أنّه لاشبهة في عدم ثبوته على إذن الإمام عليه السلام وثبوته في زمان الغيبة، وممّا يؤكّد ذلك أنّه يجوز أخذ الجزية في زمن الغيبة من أهل الكتاب إذا قبلوا ذلك، مع أنّ أخذ الجزية إنّما هو في مقابل ترك القتال معهم، فلولم يكن القتال معهم في هذا العصر مشروعاً لم يجز أخذ الجزية منهم أيضاً[1].

٢ ـ وماروا‌ه الكُلَيْني في أصول الكافي عن محمّد بن أبي عبدالله ومحمّد بن الحسن، عن سهل بن زياد، وعن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد جميعاً عن الحسن بن العبّاس بن الجريش، عن أبي جعفر الثاني عليه السلام في حديث طويل في شأن إنّا أنزلناه، قال: «**ولا أعلم في هذا الزمان جهاداً إلّا الحج والعمرة والجوار**»[2].

والرواية ضعيفة لأنّ في طريقها الأوّل سهل بن زياد وهولم يوثّق، وفي كِلا طريقيها الحسن بن العباس بن الجريش وهو ضعيف جدّاً. والبحث الدّلالي فيها كالسابقة بل هي أصرح في كون المنع عن الحجّ موقّتاً لقوله: لا أعلم في هذا الزمان جهاداً.

---

(١) منهاج الصّالحين ج ١/ ٣٦٥.
(٢) وسائل الشيعة ١١/ ٣٣.

خُلاصة الكلام:

قد تحصّل من جميع ما مضى أنّه لم يثبت حجّيّة شيءٍ من الإجماع المدّعى والرّوايات المذكورة على رأي المشهور من عدم مشروعيّة الجهاد الإبتدائي في عصر الغيبة. لأنّ الإجماع المحصّل غير حاصل والمنقول منه غير مقبول لكونه مدركيّاً. ومدركه مجموعة من الرّوايات الدّال منها على المقصود ضعيف سنداً والقويّ منه سنداً لا دلالة فيه على المطلوب، بل في أكثرها دلالة على عكس المطلوب.

ولو سلّمنا بدلالتها من حيث المجموع فهي معارضة بطائفتين من الأدلّة: أولاهما عمومات الجهاد الّتي يصعب تخصيصها إن لم نقل بإبائها. وذلك لأنّ الحِكَم المذكورة في تلك العمومات بل ما يظهر من المناط للجهاد من القضاء على الفتن وأن يكون الدين لله وماشاكل ذلك لايختصّ بعصر حضور المعصوم عليه السلام وهو موجود بعينه في عصر الغيبة وتعطيل الجهاد فيها يستلزم أضراراً لا يمكن تداركها.

وثانيتهما أدلّة ولاية الفقيه العامّة من العقليّة والنقليّة. ولا شكّ في رجحان كفّة هاتين الطائفتين على تلك الرّوايات الآنفة الذّكر.

وقد اختار صاحب الجواهر ترجيح أدلّة ولاية الفقيه المعتضدة بعموم أدلّة الجهاد على تلك الرّوايات لولم يقل بتماميّة الإجماع[١].

كما مال السيّد الخوئي إلى ذلك الترجيح بصورة قاطعة حيث قال: إنّ الجهاد مع الكفّار أحد أركان الدين الإسلامي، وقد تقوّى الإسلام وانتشر أمره في العالم بالجهاد مع الدّعوة إلى التوحيد في ظلّ راية النّبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله ومن هنا قد اهتمّ القرآن الكريم به في ضمن نصوصه التشريعيّة، حيث قد ورد في الآيات الكثيرة وجوب القتال والجهاد على المسلمين مع الكفّار المشركين حتّى يُسْلِموا

(١) جواهر الكلام ج ٢١ ص ١٤.

أو يُقتلوا، ومع أهل الكتاب حتّى يُسلموا أو يعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون، ومن الطّبيعي أنّ تخصيص هذا الحكم بزمان موقّت وهو زمان الحضور لاينسجم مع اهتمام القرآن وأمره به من دون توقيت في ضمن نصوصه الكثيرة[1].

وبعد أن ناقش أدلّة رأي المشهور من الإجماع والرّوايات قال في نهاية المطاف:

وقد تحصّل من ذلك أنّ الظّاهر عدم سقوط وجوب الجهاد في عصر الغيبة وثبوته في كافّة الأعصار لدى توفّر شرائطه، وهو في زمن الغيبة منوط بتشخيص المسلمين من ذوي الخبرة في الموضوع أنّ في الجهاد معهم مصلحة للإسلام على أساس أنّ لديهم قوّة كافية من حيث العدد والعدّة لدحرهم بشكل لايحتمل عادة أن يخسروا في المعركة، فإذا توفّرت هذه الشرائط عندهم وجب عليهم الجهاد والمقاتلة معهم[2].

ثمّ بعد أن أثبتنا مشروعيّة الجهاد في عصر الغيبة، لايخفى أنّنا لا نقول به بصورة اعتباطيّة، وأنَّ المجاهدين لهم خوض معركة القتال تحت راية أيّ أمير كان. بل أنّ ذلك مشروط بإذن الفقيه العادل الجامع لشرائط الفتوى والقيادة. فإنّ مشروعيّة الجهاد متوقفة على ذلك الإذن كغيره من النشاطات السياسيّة والاجتماعيّة الّتي تعتبر من شؤون الحاكم الشرعي الإسلامي. وقد اتّفق فقهاء الإماميّة على ذلك وإن اختلفوا في مسلك ولاية الفقيه. حيث إنَّ أكثرهم سلكه بناء على الأدلّة اللفظيّة ومبنى النصب والنيابة، وقد سلك غيرهم بناءً على دليل عقلي من باب الحسبة. وقد مال إلى هذا المبنى الشيخ أعظم الأنصاري في بعض كتبه ومال إلى ذلك بعض المعاصرين كالمحقّق الخوئي، حيث صرّح بمشروعيّة الجهاد في عصر الغيبة وقال باشتراط إذن الفقيه بناءً على مبنى الحسبة.

قال: المقام الثاني: إنّا لو قلنا بمشروعيّة أصل الجهاد في عصر الغيبة فهل يتعبر فيها إذن الفقيه الجامع للشرائط أو لا ؟ يظهر من صاحب الجواهر ﵀ اعتباره

(١) منهاج الصالحين ج١ / ٣٦٣-٣٦٤.

(٢) المصدر السابق، ج١ ص ٣٦٥ _ ٣٦٦.

بدعوى عموم ولايته بمثل ذلك في زمن الغيبة.

وهذا الكلام غير بعيد بالتقريب الآتي، وهو أنّ على الفقيه أن يشاور في هذا الأمر المهمّ أهل الخبرة والبصيرة من المسلمين حتّى يطمئنّ بأنّ لدى المسلمين من العدّة والعدد ما يكفي للغلبة على الكفّار الحربيّن، وبما أنّ عمليّة هذا الأمر المهمّ في الخارج بحاجة إلى قائد وآمر يرى المسلمون نفوذ أمره فيهم، فلا محالة يتعيّن ذلك في الفقيه الجامع للشرائط، فإنّه يتصدّى لتنفيذ هذا الأمر المهمّ من باب الحسبة على أساس أنّ تصدّي غيره لذلك يوجب الهرج والمرج ويؤدّي إلى عدم تنفيذه بشكل مطلوب وكامل[1].

نظريّة فقهاء أهل السنّة في مشروعيّة الجهاد تحت راية الجائر

ما ذكرناه من عدم مشروعيّة الجهاد الإبتدائي تحت راية الحاكم الجائر سواء كان في عصر حضور الإمام المعصوم أو غيبته إنّما هو رأي فقهاء الإماميّة. وأمّا غيرهم من فقهاء المسلمين، فمجمل موقفهم أنّهم ذكروا العدالة من شروط الإمامة والإمارة العامّة كشرط ابتدائي لا استمراري، فإنّهم لايرون استدامتها شرطاً في شرعيّة الحاكم، ولذلك قالوا بأنّ الإمام لا ينخلع بالفسق، وسيأتي الكلام عن هذا في خاتمة الكتاب.

وصرّح الماوردي الشافعي بأنّه: يعتبر في الإمارة على الجهاد شروط الإمارة العامّة[2].

ومنها العدالة كما صرّح بذلك بعض المعاصرين[3]:

وفي مقابل رأي الجمهور صرّح الحنابلة بجواز الجهاد تحت راية الجائر كما

---

(١) منهاج الصالحين ج ١ / ص١٣٦ط ٢٨.

(٢) الأحكام السلطانيّة للماوردي ص ٧٩.

(٣) راجع: الفقه الإسلامي وأدلّته، الدكتور وهبة الزحيلي ج ٨ باب الجهاد / ط دمشق، دار الفكر الطبعة الثالثة نشر احسان، طهران، ١٤٢٧ هـ.

سلف عن أحمد بن حنبل أنّه: يجب الجهاد مع كلّ إمام برّ أو فاجر[١].

وإنّ أهل السّنّة عموماً لايفرّقون بين الجهاد الدّفاعي والهجومي من هذه النّاحية.

قال ابن تيميّة في منتقى الأخبار: وعن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: «**ثلاث من أصل الإيمان، الكفّ عمّن قال لا إله إلّا الله لانكفّره بذنبٍ ولانخرجه من الإسلام بعمل، والجهاد ماض مذ بعثني الله إلى أن يقاتل آخر أمّتي الدجال لايبطله جور جائر ولا عدل عادل، والإيمان بالأقدار**». رواه أبو داود وحكاه أحمد في رواية ابنه عبدالله.

وقال الشوكاني في شرحه: قوله (والجهاد ماض) الخ فيه دليل على أنّ الجهاد لايزال مادام الإسلام والمسلمون إلى ظهور الدجّال. وأخرج أبو داود وأبو يعلى مرفوعاً وموقوفاً عن حديث أبي هريرة (الجهاد ماض مع البَر والفاجر) ولابأس بإسناده إلّا أنّه من رواية مقحل عن أبي هريرة، ولم يسمع عنه... فيه دليل على أنّه لا فرق في حصول فضيلة الجهاد بين أن يكون الغزو مع الإمام العادل أو الجائر[٢].

وقال محمّد خير هيكل: وعلى هذا فصاحب السلطة غير الشرعيّة إذا أمر بالقتال تجب طاعته لأنّه ينطبق عليه أنّه أمير، وإن اقترف الكبائر، وقد جاءت الأدلّة بوجوب القتال مع كلّ أمير[٣].

الشرط الثاني من شروط المشروعيّة: عدم وجود الدَّيْن في ذمّة المجاهد في الجملة. توضيح ذلك أنّ هذا الفرع له شقوق متعدّدة. لأنّ الدَّيْن تارة يكون حالّاً وتارة يكون مؤجّلاً. والذي عليه دَيْن حالّ إمّا معسر أو مؤسر، والمؤسر

---

(١) منتهى المطلب للعلامة الحلي، ص ٨٩٩.

(٢) نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار للشوكاني ج ٨/ ٣١-٣١.

(٣) الجهاد والقتال في السياسة الشرعيّة ج ٢ / ٢٦١.

إمّا أن يمنعه الدّائن أو لايمنعه، والمدين إمّا أن يكون يبقى عنه ما يكون به وفاءٌ لدينه أو لايكون، ثمّ الجهاد تارة يكون عينيّاً كما لوعيّنه الإمام عليه أولم يقم من به الكفاية، أوكان النفير عامّاً، وتارة يكون كفائيّاً، وهو الأصل والدين المانع من مشروعيّة الجهاد بحيث يصبح الجهاد على المدين حراماً هو بهذه المواصفات بناءً على المشهور بين جميع المذاهب الإسلاميّة:

أ ـ أن يكون الدَّيْن حالاًّ.

ب ـ أن يكون المدين موسراً.

ج ـ أنّ الدّاين لم يأذن له بالجهاد.

د ـ أن لايبقى عنده مايكون به وفاءٌ لدينه.

هـ ـ أن يكون الجهاد على المدين كفائيّاً.

وإن اختلّ أحد هذه المواصفات، فلا تسقط مشروعيّة الجهاد بالنسبة إلى المدين. نعم هناك أقوال شاذّة في سقوط المشروعيّة وإنَّ اختلّ بعض المواصفات.

قال الشيخ الطوسي: ومن أراد الجهاد وعليه الدين، فالدين ضربان: حالّ ومؤجّل، فإن كان حالاًّ لم يكن له أن يجاهد إلّا بإذن صاحبه، وإن كان الدين مؤجّلاً فالظاهر أنّه يلزمه وليس لصاحبه منعه لأنّه بمنزلة من لا دين عليه، وقيل: إنّ له منعه[1].

وقال صاحب الجواهر: اذا كان عليه دين مؤجل فليس لصاحبه منعه منه وإنَّ علم حلوله قبل رجوعه ولم يترك مالاً في بلده يقابله ولا ضامناً، لعدم استحقاق المطالبة.

واحتمل بعضهم جواز المنع إذا كان يحلّ قبل رجوعه، لاستلزامه تعطيل حقّه، لكنه كما ترى (ولوكان) الدين (حالاً وهو مُعسِر قيل له منعه) وإن كنّا لم

---

(١) المبسوط كما جاء في سلسلة الينابيع الفقهية ج ٣١ / ٧٤.

نتحقّق من القائل به منّا، نعم حكاه في المنتهى عن الشافعي وأحمد، وفي المسالك أنّ الشيخ ذكر في المبسوط كلاماً يدخل فيه المعسر لا بخصوصه (و) على أيّ حال (هو بعيد) جدّاً ضرورة شمول العمومات له بعد فرض سقوط المطالبة عنه وعدم استحقاق له في عينه، وكون الجهاد يقصد منه الشهادة التي يفوت الحقّ بها لايقتضي تسلّطاً له على منعه على أنّ الشهادة غير معلومة ولا مظنونة، فلا يترك لأجلها أعظم أركان الإسلام، بل لو عُلمت أو ظُنَّتْ كان المتَّجه الجواز أيضاً، وفي المرسل[1]، أنّ رجلاً جاء إلى النبيﷺ فقال يا رسول‌الله إن قُتلت في سبيل الله صابراً محتسباً تكفر عني خطاياي؟. قال: نعم إلّا الدين، فإنّ جبرئيل عليه السلام قال لي ذلك، محمول على المفرّط في قضاء الدين بقرينة استثنائه من الخطايا، ولو تعين على المديون الجهاد وجب عليه الخروج فيه سواء كان الدين حالاً أو مؤجّلاً، موسراً كان أو معسراً، أذِنَ له غريمه أو لا، لأنّ الجهاد تعلق بعينه فكان مقدّماً على ما في ذمته كسائر فروض الأعيان، ولكن ينبغي له عدم التّعرّض لمكان القتل بأن يبارز أو يقف في أوّل المقاتلة أو نحو ذلك مما فيه تغرير، ولو ترك وفاءً أو أقام كفيلاً مليّاً جاز له الغزو أذن له صاحب الدين أو لم يأذن، لعدم المانع حينئذٍ، ولما يُحكى[2] عن عبدالله بن جابر من أنّه خرج إلى أُحُد وعليه دين كثير فاستشهد وقضاه عنه ابنه جابر ولم يذمّه النبيّﷺ على ذلك مع علمه به، بل قالﷺ في حقّه: «**لازالت الملائكة تُظلّه بأجنحتها حتى رفعتموه**»، والله العالم[3].

ومن فقهاء المذاهب السّنيّة قال أبوالقاسم محمّد بن أحمد الكلبي الغرناطي (٦٩٣ ـ ٧٤١) في القوانين الفقهيّة:

---

(١) سنن البيهقي ج ٩/ ٢٥.

(٢) البحار ١٨ / ٣١.

(٣) جواهر الكلام ج٢١ / ٢١-٢٢.

المسألة الثالثة: يمنع من الجهاد شيئان: أحدهما: الدَّين الحالّ دون المؤجّل، فإن كان معسراً بالحال فله السفر بغير إذن ربّه[١].

وقال الدكتور محمّد خير هيكل: تحريم الجهاد على المدين إذا لم يترك وفاءً، أو نحوه، ولم يأذن له الدّائن، ما لم يكن فرض عين. أكثر الفقهاء قال بما تقدّم، جاء في السِيَر الكبير وشرحه[٢] ما يلي: المدين إذا أراد الغزو، فإن كان عنده وفاء بما عليه من الدين فلا بأس بأنّ يغزو... وإن لم يكن عنده وفاء بالدّين فالأوْلى له أن يقيم فيتمهّل لقضاء دينه، لأنّ قضاء الدين مستحقّ عليه بعينه. والغزو، إذا لم يكن النفير عامّاً، غير مستحقّ عليه بعينه، فالأوْلى له أنّ يشتغل باكتساب سبب الإسقاط في ما هو مستحقّ عليه بعينه، وهذا للأصل المعروف أنّ عند اجتماع الحقوق يُبدأ بالأهمّ، وقضاء الدّين أهمّ من الغزو. ـ ثمّ قال ـ: فإن كان النفير عامّاً فلا بأس للمدين أن يخرج (أي للجهاد) سواء كان عنده وفاء أو لم يكن، أذن له صاحب الدين في ذلك أو منعه، لأنّ الخروج هَهُنا فرض على كلّ أحد ممّن يقدر عليه، وهو ممّا لايحتمل التأخير، وقضاء الدين يحتمل التأخير، والضّرر في ترك الخروج أعظم من الضرر في الامتناع من قضاء الدين لأنّ الضرر يرجع إلى كافّة المسلمين فالواجب عليه أن يشتغل بدفع أعظم الضررَيْن[٣].

الشرط الثالث من شروط المشروعيّة: عدم منع الأبوين، وهذا الشرط أيضاً محدّد بعدة مواصفات من قبيل كون الجهاد فرض كفاية، فإذا كان عينيّاً لايضره منعهما. ثمّ يشترط في كون الأبوين مسلمين عاقلين حرّين. وهذا القول مع تلك المواصفات مجمع عليه عند عامّة فقهاء المسلمين، وإن اختلفوا في بعض الفروق مثل أنّ كفر الأبوين هل يكون قادحاً في الشرط أو لا ؟ أو أنّ

---

(١) القوانين الفقهيّة على ماجاء في المصادر الفقهيّة ج ١٢ / ٢٨٠.
(٢) السير الكبير وشرحه ٤ / ١٤٤٨-١٤٥٤.
(٣) الجهاد والقتال في السياسة الشرعيّة ج ٢ / ٩٤٢.

الاستئذان منهما هل هو واجب مضافاً إلى كون منعهما مانعاً؟ أو لا ؟

قال صاحب الجواهر: (الثاني للأبوين) المسلمين العاقلين الحرّين منعه من الغزو ما لم يتعيّن عليه بلا خلاف أجده .فيه، بل عن ظاهرالتذكرة والإيضاح الإجماع عليه، بل في المنتهى من له أبوان مسلمان لم يجاهد تطوّعاً إلّا بإذنهما، ولهما منعه، وبه قال كافّة أهل العلم، وفي خبر عمرو بن شمر[1] عن أبي عبدالله عليه السلام قال: جاء رجل إلى رسول الله ـ إلى أن قال له ـ يا رسول الله إنّ لي والدين كبيرين يزعمان أنّهما يأنسان بي ويكرهان خروجي فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: «**أقِمْ مع والديك فوالذي نفسي بيده لأنْسُك بهما يوماً وليلة خير من جهاد سنة**، وفي آخر: **لأنسُهما بك ليلة خير من جهاد سنة**»[2].

وجاء في منتقىالأخبار عن عبدالله بن عمرو قال: جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وآله فاستأذنه في الجهاد، فقال: «**أحيّ والداك**»؟ قال: نعم، قال: «**ففيهما فجاهد**». رواه البخاري، والنسائي وأبو داود والترمذي وصحّحه... ثمّ قال: وهذا كلّه إن لم يتعيّن عليه الجهاد، فإذا تعيّن فتركه معصية ولا طاعة لمخلوق في معصية الله عليه السلام.

قال الشوكاني: قوله: ففيهما فجاهد، أيّ خصّصهما بجهاد النفس في رضاهما...ثمّ قال: يجب استئذان الأبوين في الجهاد، وبذلك قال الجمهور، وجزموا بحرمة الجهاد إذا منع منه الأبوان أو أحدهما ؛ لأنّ بِرَّهما فرض عين والجهاد فرض كفاية، فإذا تعيّن الجهاد فلا إذن...[3].

الفريق الثاني: شروط وجوب الجهاد

بعد أن فرغنا من معرفة شروط المشروعيّة للجهاد الابتدائي، جاء دور

(١) وسائل الشيعة الباب ٢ من أبواب جهاد العدوّ الحديث ١.

(٢) جواهر الكلام ج ٢١ / ٢٢-٢٣.

(٣) نيل الأوطار بشرح منتقى الأخبار للشوكاني ج ٨ / ٣٧ـ٤٠، ط دارالفكر، بيروت.

بيان الفريق الثاني من الشروط، وهي شروط وجوب الجهاد، بحيث إذا فقدت يسقط الوجوب الكفائي، وإن لم تسقط المشروعيّة، فيجوز للفاقد لها خوض غمار معركة الجهاد واكتساب الثواب ونيل وسام الشهادة.

وقد قسّم الفقهاء هذه الشروط إلى عدّة أمور.

الأمر الأوّل: ما يرتبط بأصل التكليف وهو البلوغ والجنون فلا يجب على الصّبيّ ولا على المجنون لرفع القلم عنهما.

فقد جاء في الحديث النبويّ المشهور: «**رُفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ وعن الصّبيّ حتى يحتلم وعن المجنون حتى يعقل**»[1].

الأمر الثاني: الذكورة

فلا يجب على المرأة اتفاقاً وتدلّ عليه ـ مضافاً إلى سيرة النبيّ الأكرم ﷺ معتبرة الأصبغ، قال: قال أمير المؤمنين ﷺ: «**كتب الله الجهاد على الرجال والنساء. فجهاد الرجل أن يبذل ماله ونفسه حتى يُقتل في سبيل الله، وجهاد المرأة أن تصبر على ما ترى من أذى زوجها**»[2].

وقد روى البخاري عن عائشة قالت: استأذنتُ النبي ﷺ في الجهاد، فقال: «**جهادكنّ الحجّ**»[3].

الأمر الثالث: الحرّيّة على المشهور، ودليله غير ظاهر، والإجماع المدّعى على ذلك غير ثابت[4].

الأمر الرابع: القدرة.

فلا يجب على الأعمى والأعرج والمقعد والشيخ الهِمّ والزَّمِن والمريض

---

(١) سنن أبي داود رقم ٣ و٤٤ ج ٤ / ١٩٨.

(٢) وسائل الشيعة باب ٤ من أبواب جهاد العدوّ الحديث ١.

(٣) صحيح البخاري رقم ٢٨٧٥، فتح الباري ٦ / ٧٥.

(٤) منهاج الصالحين ج ١ / ٣٦٢.

والفقير الذي يعجز عن نفقة الطريق والعيال والسّلاح ونحو ذلك. ويدلّ عليه قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْأَعْرَجِ حَرَجٌ ﴾ [الفتح: ١٧].

وقوله عزّ وجلّ: ﴿ لَّيْسَ عَلَى ٱلضُّعَفَآءِ وَلَا عَلَى ٱلْمَرْضَىٰ وَلَا عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنفِقُونَ حَرَجٌ ﴾ [التوبة: ٩١].

ما ذُكر من الشروط هو شروط الوجوب وافتقادها يعني سقوط الفرض ولايعني سقوط المشروعيّة، فإنّ في الملاحم الّتي سطّرها صحابة رسول الله ﷺ في غزواته نماذج من التفاني والتضحية السامية في سبيل الله، قام بها بعض الفاقدين لتلك الشروط، مثل الملحمة الّتي صنعها عمرو بن الجموح الأنصاري، الذي كان أعرج وقد منعه بنوه من المشاركة في الجهاد، وقال له رسول الله ﷺ بأنّ الله قد عذرك. إنّه لا جهاد عليك. فأبى عمرو إلّا الخروج إلى الجهاد فجاهد واستُشهد في سبيل الله.



المطلب الثالث:

الجهاد الإبتدائي في مهبّ الشبهات

واجه الإسلام منذ فجر انبثاقه إلى يومنا هذا من قبل الإعلام المضاد أعنف الافتراءات وأشدّ الشبهات. والمقصود من ذلك الإعلام أمران، أحدهما: زعزعة عقائد المسلمين وخلق الشكوك والظنون الفاسدة في قلوبهم، ومعلوم أنّ الشكوك والظنون لواقح الفتن ومكدّرة لصفو المنائح والمنن[1].

وثانيهما: تشويه صورة الإسلام وعرضها بشعة وعنيفة غير ملائمة للطبيعة البشريّة لدى غير المسلمين، حتّى لايفكّروا ولايرغبوا في اعتناق الإسلام.

وكانت الشبهات المرتبطة بالجهاد الإبتدائي في قمّة سجّل الافتراءات. وهذه الشبهات تطرح في كلّ عصر وزمان بلون من الألوان ملائمة للظروف الزمنيّة وانسجاماً مع عواطف وأفكار المخاطبين.

وكان المحور لهذا النمط من الشّبهات (هو انتشار الإسلام بالسيف) وقد تكرّر هذا الكلام على ألسنة الدّعاة اليهود والتبشيريّن النّصارى وغيرهم من الحاقدين بكثرة منقطعة النظير، بحيث أصبح لدى المستشرقين كالحقيقة المسلّمة التاريخيّة الّتي لاتقبل النّقاش وأمراً مفروغاً منه بحيث أرسله كتّاب دوائر المعارف إرسال المسلّمات.

جاء في دائرة المعارف الإسلاميّة الصّادرة باللّغات الألمانيّة والإنجليزيّة

(١) المناجاة السابعة من المناجيات الخمسّ عشرة لمولانا عليّ بن الحسين، مفاتيح الجنان للشيخ عباس القمي ص ٢٢٤ ط نبوغ قمّ عام ١٣٧٩ ش.

والفرنسيّة والمترجمة إلى اللّغة العربيّة، والّتي اشترك في التّحرير فيها عدد من المستشرقين، جاء فيها تحت عنوان (الجهاد) بقلم المستشرق ماكدونالد ما يلي:

نشر الإسلام بالسّيف ـ فرض كفايةٍ على المسلمين كافّة، وكاد الجهاد أنّ يكون ركناً سادساً من أركان الدين أو فرض عين، ولا شكّ أنّه مازال كذلك عند سلالة الخوارج، وقد بلغ الجهاد هذا الشأن تدريجاً ومن غير أنّ يقتضي ذلك وقتاً طويلاً. فقد دعت السور المكيّة إلى الصبر على العدوان، ولم يكن إلى غير ذلك من سبيل، أمّا في المدينة فقد تبيّن الحقّ في ردّ العدوان، ثمّ غدا هذا الحقّ شيئاً فشيئاً فرضاً يقضي على المسلمين بقتال أهل مكّة أعدائهم وخصُومهم. وقد يشكّ في أنّ محمّداً رأى أنّ موقفه يقتضي حرب الكفّار حرباً متّصلة من غير أنّ يثيروها هم[1].

وجوه الشبهة المرتبطة بالجهاد الابتدائي:

قرّرت الشبهة المرتبطة بالجهاد الإبتدائي بوجوه شتّى أهمّها:

أ ـ تشريع الجهاد في الإسلام خرق لأسلوب الأنبياء من مجرّد الدّعوة والإبلاغ والهداية.

ب ـ تشريع الجهاد تحريض النّاس على العدوان والإرهاب.

ج ـ منافاة الجهاد الإبتدائي لحرّية العقيدة.

وهنا نتناول تلك الوجوه بالبحث واحداً تلو الآخر إن شاء الله.

الوجه الأوّل للشبهة: منافاة تشريع الجهاد لأسلوب الأنبياء!

من وجوه الشبهات الّتي طرحها بعض المدّعين للديانات السماويّة، أنّ أسلوب الأنبياء في دعوتهم للمشركين والمخالفين قائم على المنطق الهادئ وإبلاغ الرّسالة والدّعوة اللّسانيّة بلا استعمال للأساليب العنيفة كالقتال وسفك

(١) دائرة المعارف الإسلاميّة ٧/ ١٨٨-١٨٩.

الدّماء وماشاكل ذلك، لكنّ الإسلام بتشريعه للجهاد خرق ذلك الأسلوب وقام باستعمال الأسلوب العنيف بدل الأسلوب الرّسالي المليء بالرّفق والسّلام.

وهذه الشبهة مردودة بوجهين:

الأوّل: إنّ الإسلام هو دين جميع الأنبياء. ولا يختلف الأنبياء مصدراً وهدفاً ولا أسلوباً. فمصدر الجميع هو الله عزّ وجلّ وحده ولاينطق الأنبياء إلّا بما يوحى إليهم. وهدفهم واحد، وهو الدعوة إلى التوحيد، ومكافحة الشّرك وإقامة القسط في الأرض وتربية بني الإنسان بكلّ معنى الكلمة. وأسلوبهم واحد وهو الإنذار والتّبشير وإبلاغ رسالات الله بالحكمة والموعظة الحسنة والبيان اللّين ما أمكن. وإذا توقّف الإبلاغ على استعمال العنف، يشرّع لهم ذلك بمقدار الضرورة وعند الحالات الطّارئة إذا توفّرت الظروف.

وتشريع الجهاد إنّما هوفي هذا المضمار. ورسول الإسلام شأنه شأن جميع الأنبياء والرّسل في تلك الخطوط العريضة. قال عزّ وجلّ:

﴿ قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ ٱلرُّسُلِ وَمَآ أَدْرِى مَا يُفْعَلُ بِى وَلَا بِكُمْ ۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ وَمَآ أَنَا۠ إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴾ [الأحقاف: ٩].

وكانت الدّعوة بالحكمة والموعظة الحسنة على رأس خطوطه العريضة في تبليغ رسالة السّماء ﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ ﴾ [النحل: ١٢٥.

كما كان رسول الله ﷺ المثال الأعلى لتجسيد اللّين والرّأفة والعطف والرّحمة الإلهيّة.

﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ ﴾ [آل عمران: ١٥٩].

نعم إنّه كان مأموراً بجهاد الكفّار والمنافقين والغلظة عليهم لأنّ المصالح

الإنسانيّة تقتضي ذلك. وليس هذا خاصّاً بنبيّ الإسلام بل هو طريق جميع أنبياء الله.

الجهاد في الأديان السّماويّة:

الثاني: إنّ القرآن الكريم بل الكتب السّماوية الأخرى حتّى التوراة الفعليّة، والتاريخ الإنساني كلّها تؤكّد على وقوع المصادمات الدّموية ونشوب الجهاد والقتال بين الأنبياء وأتباعهم من جهة، ومخالفيهم من الطّواغيت وأتباعهم من جهة أخرى.

قال عزّ وجلّ: ﴿وَكَأَيِّن مِّن نَّبِيٍّ قَـٰتَلَ مَعَهُۥ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُواْ لِمَآ أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَمَا ضَعُفُواْ وَمَا ٱسْتَكَانُواْ ۗ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلصَّـٰبِرِينَ ۞ وَمَا كَانَ قَوْلَهُمْ إِلَّآ أَن قَالُواْ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِيٓ أَمْرِنَا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَٱنصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَـٰفِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٤٦ - ١٤٧].

(وكأيّن) كلمة تكثير وكلمة (من) بيانيّة، والرّبيّون جمع ربّيّ وهو كالرّبّانيّ من اختصّ بربّه، وقيل المراد به الألوف والرّبّيّ الألف[1].

نعم إنّ تاريخ بعض الأنبياء إن خلا من تلك المصادمات والمقاتلات، فهو لعدم مساعدة ظروفهم لها، لا لعدم تشريعها في تعاليمهم. كما أنّ رسول الله ﷺ لم يأذن لأتباعه في شنّ الحرب ولو دفاعاً مقابل المشركين حينما كانوا في مكّة لعدم اقتضاء الظروف لذلك. وأمّا مثل عيسى المسيح عليه السلام الذي لم تسمح ظروفه بخوض غمارالحرب مع أعدائه، فقد صبغ أتباعه الأرض بدماء مخالفيهم من اليهود والمسلمين، حتّى بعد نسخ شريعته السّماويّة، وذلك كلّه باسم المسيح عليه السلام والصّليب. فإن كانت شريعته تتنافى مع القتال، فما هو تفسير الحروب الصّليبيّة التي استمرّت مأتي عام بين الأساقفة والقسّيسين وأتباعهم المسيحيّن من جهة، واليهود والمسلمين من جهة أخرى ؟

(١) الميزان في تفسير القرآن ج ٤ / ٤١.

وهناك أنبياء عظام اقتضت ظروفهم الدّخول في المعارك المقدّسة ضدّ أعدائهم، صرّح القرآن بذكر أسمائهم كما صرّحت التوراة بشيءٍ منها:

أمّا القرآن فقد ذكر جهاد الأنبياء في عدّة آيات منها:

١ ـ ما يرتبط بمواجهة موسى عليه السلام للعمالقة ودعوته بني إسرائيل لشنّ الجهاد عليهم ابتداءً، من أجل تطهير الأرض المقدّسة الّتي دنّسها العمالقة بكفرهم وعتوّهم. نعم إنّ أكثر بني إسرائيل لم يستجيبوا لموسى عليه السلام وتقاعسوا عن الدخول في معركة الجهاد، وواجهوا نبي الله موسى عليه السلام بكلّ صلافة ووقاحة. فابتلوا بالتيه أربعين سنة. وبعد وفاة موسى عليه السلام استجابوا لأوامر وصيّه يوشع بن نون بعد الّتي والّتيا، ودخلوا في تلك الحرب وانتصروا على العمالقة. والقرآن يقصّ لنا دعوة موسى عليه السلام و ردّ فعل قومه في آيات من سورة المائدة.

﴿ وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ يَٰقَوْمِ ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَةَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنۢبِيَآءَ وَجَعَلَكُم مُّلُوكًا وَءَاتَىٰكُم مَّا لَمْ يُؤْتِ أَحَدًا مِّنَ ٱلْعَٰلَمِينَ ۞ يَٰقَوْمِ ٱدْخُلُوا۟ ٱلْأَرْضَ ٱلْمُقَدَّسَةَ ٱلَّتِى كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتَدُّوا۟ عَلَىٰٓ أَدْبَارِكُمْ فَتَنقَلِبُوا۟ خَٰسِرِينَ ۞ قَالُوا۟ يَٰمُوسَىٰٓ إِنَّ فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ وَإِنَّا لَن نَّدْخُلَهَا حَتَّىٰ يَخْرُجُوا۟ مِنْهَا فَإِن يَخْرُجُوا۟ مِنْهَا فَإِنَّا دَٰخِلُونَ ۞ قَالَ رَجُلَانِ مِنَ ٱلَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمَا ٱدْخُلُوا۟ عَلَيْهِمُ ٱلْبَابَ فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَإِنَّكُمْ غَٰلِبُونَ ۚ وَعَلَى ٱللَّهِ فَتَوَكَّلُوٓا۟ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ۞ قَالُوا۟ يَٰمُوسَىٰٓ إِنَّا لَن نَّدْخُلَهَآ أَبَدًا مَّا دَامُوا۟ فِيهَا ۖ فَٱذْهَبْ أَنتَ وَرَبُّكَ فَقَٰتِلَآ إِنَّا هَٰهُنَا قَٰعِدُونَ ۞ قَالَ رَبِّ إِنِّى لَآ أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِى وَأَخِى ۖ فَٱفْرُقْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ ٱلْقَوْمِ ٱلْفَٰسِقِينَ ۞ قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ ۛ أَرْبَعِينَ سَنَةً ۛ يَتِيهُونَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ فَلَا تَأْسَ عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْفَٰسِقِينَ ﴾ [المائدة: ٢٠ - ٢٦].

الحرب والقتال في التوراة:

تُحدّثنا التوراة عن عدّة حروب خاضها بنو إسرائيل ضدّ عدّة من الأمم

والملوك منها:

١ ــ ما جاء في حرب بني إسرائيل بقيادة موسى عليه السلام ضدّ سيحون ملك الأموريّين:

وأرسل إسرائيل رسلاً إلى سيحون ملك الأموريّن قائلاً: دعني أمرّ في أرضك لا نميل إلى حقل ولا إلى كرم ولا نشرب ماء بئرٍ في طريق الملك نمشي حتّى نتجاوز تُخومك. فلم يسمح سيحون لإسرائيل بالمرور في تخومه بل جمع سيحون جميع قومه وخرج للقاء إسرائيل إلى البريّة. فأتى إلى ياهص وحارب إسرائيل. فضربه إسرائيل بحدّ السيف وملك أرضه من أرنون إلى يبوق إلى بني عمون[1].

٢ ــ ما جاء في حربهم مع ملك باشان:

فأقام إسرائيل في أرض الأموريّن وأرسل موسى ليتجسّس يَعزيرَ فأخذوا قراها وطردوا الأموريّن الّذين هناك. ثمّ تحوّلوا وصعدوا في طريق باشان فخرج عُوج ملك باشان للقائم هو وجميع قومه إلى الحرب في إذرَعي.

فقال الرّب لموسى لاتخف منه لأنّي قد دفعته إلى يدك مع جميع قومه وأرضه فتفعل به كما فعلت بسيحون ملك الأموريّن الساكن في حشبون، فضربوه وبنيه وجميع قومه حتى لم يبق لهم شارد وملكوا أرضه[2].

٣ ــ محاربة بني إسرائيل مع المديانييّن:

وكلّم الرّب موسى قائلاً إنتقِم نِقمةً لبني إسرائيل من المِديانييّن ثمّ تُضَمُّ إلى قومك. فكلّم موسى الشّعب قائلاً: جرِّدوا منكم رجالاً للجند فيكونوا على مِديانَ ليجعلوا نِقمةً للرّب على مِديان. ألفاً واحداً من كلّ سبط من جميع أسباط إسرائيل ترسِلون للحرب. فاختير من ألوف إسرائيل ألفٌ من كلّ سبط.

(١) العهد القديم، سفر عدد ٢١، الإصحاح الحادي والعشرون.
(٢) المصدر السابق.

اثنا عشر ألفاً مجرّدون للحرب. فأرسلهم موسى ألفاً من كلّ سبط إلى الحرب هم وفينحاسَ بنَ ألغازارَ الكاهن إلى الحرب وأمتعة القُدس وأبواق الهتاف في يده. فتجنّدوا علىمِديان كما أحرب الرّبّ وقتلوا كلّ ذكر. وملوك مِديان قتلوهم فوق قتلاهم. أوِيَ وراقِمَ وصُورَ وحُورَ ورابع. خمسة ملوك مِديان. وبلعام بن تبُورَ قتلوه بالسّيف. وسبى بنو إسرائيل نساء مِديان وأطفالهم ونهبوا جميع بهائمهم وجميع مواشيهم وكلّ أملاكهم. وأحرقوا جميع مدنهم بمساكنهم وجميع حصونهم بالنار. وأخذوا كلّ الغنيمة وكلّ النّهب من النّاس والبهائم وأتوا إلى موسى وألغازارَ الكاهن والىجماعة بني إسرائيل بالسّبي والنّهب والغنيمة إلى المحلّة إلى عربات موآب الّتي على أردُنّ أريحا»[1].

٤ ــ محاربة يوشع بن نون وصيّ موسى عليه السلام ضدّ الكنعانيّين وافتتاح أرضهم جاء في سفر يشوع:

وكان بعد موت موسى عبدِ الربّ أنّ الرّبّ كلّم يشوع بن نون خادم موسى قائلاً: موسى عبدي قد مات. فالآن قُمّ اعبر هذا الأردنَّ أنت وكلّ هذا الشعب إلى الأرض التي أنا معطيها لهم أي لبني إسرائيل. كلّ موضع تدوسه بطون أقدامكم لكم أعطيته كما كلّمت موسى من البريّة ولُبنانَ هذا إلى النّهر الكبير نهر الفرات جميع أرض الحشيّين وإلى البحر الكبير نحو مغرب الشمس يكون تُخمُكم. لايقف إنسان في وجهك كلّ أيّام حياتك كما كنت مع موسى أكون معك لا أهملك ولا أتركك تشدّد وتشجّع. لأنّك أنت تقسم لهذا الشعب الأرض التيحلفت لآبائهم أنّ أعطيهم. إنّما كن متشدّداً ولتشجّع جدّاً لكي يتحفّظ للعملحسب كلّ الشريعة التي أمرك بها موسى عبدي...»[2].

وجاء في الإصحاح الثامن عن ذلك السفر: فقال الربّ ليشوع لا تخف ولا ترتقب خذ معك جميع رجال الحرب وقم اصعد إلى عاتى. انظر. قد

(١) العهد القديم، سفر عدد ٣٠ و٣١ ـ الإصحاح الحادي والثّلاثون ص ٢٦٥.
(٢) العهد القديم، سفر يشوع ـ الإصحاح الأوّل.

دفعتُ يدك تِلك عاتى وشعبه ومدينته وأرضه. فتفعل معأيّ وملكها كما فعلت بأريحا وملكها. غير أنّ عيتها وبهائمها تنهبونها لنفوسكم اجعل كميناً للمدينة من ورائها. فقام يشوع وجميع رجال الحرب للصعود إلى عاي...»[1].

٢ ـ ما يرتبط بالجهاد الذي أمر به نبيّ الله داود بعد موسى بن عمران عليه السلام وعيّن طالوت ملكاً وقائداً عسكريّاً لبني إسرائيل فانتصر على الجيش الطاغوتي الذي كان يرأسه جالوت. والآيات التالية من سورة البقرة تشير إلى تلك القصّة.

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَإِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لِنَبِيٍّ لَهُمُ ابْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ۖ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا ۖ قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَأَبْنَائِنَا ۖ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ ۞ وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا ۚ قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ ۚ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ ۖ وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَنْ يَشَاءُ ۚ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ۞ وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَى وَآلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ۞ فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنِ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ ۚ فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ ۚ فَلَمَّا جَاوَزَهُ هُوَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ قَالُوا لَا طَاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ ۚ قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُو اللَّهِ كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ ۞ وَلَمَّا بَرَزُوا لِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالُوا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانْصُرْنَا عَلَى

---

(١) العهد القديم، سفر يشوع ـ الإصحاح الثامن.

ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ ۞ فَهَزَمُوهُم بِإِذْنِ ٱللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُۥدُ جَالُوتَ وَءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ وَٱلْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُۥ مِمَّا يَشَآءُ ۗ وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ۞ تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِٱلْحَقِّ ۚ وَإِنَّكَ لَمِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴾ [البقرة: ٢٤٦ - ٢٥٢].

قد يقال بأنّ الآيات تشير إلى الجهاد الدفاعي المشروع في الأديان السّماوية لقوله عزّ وجلّ عن لسان بني إسرائيل ﴿وَمَا لَنَآ أَلَّا نُقَٰتِلَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِن دِيَٰرِنَا وَأَبْنَآئِنَا ﴾ فذلك الجهاد شرّع عقب العدوان عليهم بإخراجهم من ديارهم وأبنائهم، كما أنّ قوله عزّ وجلّ: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ ﴾، يؤيّد أنّ الجهاد كان دفاعيّاً. والحال أنّ البحث في مشروعيّة الجهاد الإبتدائي لا الدّفاعي. ولكن يمكن أن يقال بأنّ الكلام مع أولئك الذين ينفون شرعيّة القتال رأساً سواء كان ابتدائيّاً أو دفاعيّاً، بناء على ما يزعمونه من تعاليم الإنجيل بأنّ من ضربك صفقة على خدّك الأيمن فأدِر له خدّك الأيسر!

فهم لايرون شرعيّة الدفاع بل يقولون بالانظلام والخنوع أمام الظّالم المعتدي وإن كان عملهم ينافي ذلك القول في حروبهم الصّليبيّة وغيرها.

٣ ـ ما يرتبط بالجهاد الإبتدائي وتجييش الجيوش الّتي قام بها سليمان النبي عليه السلام في مقابل قوم سبأ بزعامة بلقيس، الذين كانوا يعبدون الشّمس من دون الله بعد ما أخبره الهدهد بذلك. ولمّا أبلغهم رسالة سليمان الّتي فيها تهديد لهم بشنّ الحرب عليهم انصاعوا إلى الملك سليمان النبيّ عليه السلام وأسلموا على يدي ذلك الرسول الكريم. والقرآن يقصّ لنا تلك القضيّة في سورة النمل كما يلي:

﴿وَتَفَقَّدَ ٱلطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِىَ لَآ أَرَى ٱلْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ ٱلْغَآئِبِينَ ۞ لَأُعَذِّبَنَّهُۥ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَا۟ذْبَحَنَّهُۥٓ أَوْ لَيَأْتِيَنِّى بِسُلْطَٰنٍ مُّبِينٍ ۞ فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِۦ وَجِئْتُكَ مِن سَبَإٍۭ بِنَبَإٍ يَقِينٍ ۞ إِنِّى وَجَدتُّ ٱمْرَأَةً

تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ ۞ وَجَدتُّهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَزَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَعْمَٰلَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ ٱلسَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ ۞ أَلَّا يَسْجُدُوا۟ لِلَّهِ ٱلَّذِى يُخْرِجُ ٱلْخَبْءَ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ ۞ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ۩ ۞ قَالَ سَنَنظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ ۞ ٱذْهَب بِّكِتَٰبِى هَٰذَا فَأَلْقِهْ إِلَيْهِمْ ثُمَّ تَوَلَّ عَنْهُمْ فَٱنظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ ۞ قَالَتْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ إِنِّىٓ أُلْقِىَ إِلَىَّ كِتَٰبٌ كَرِيمٌ ۞ إِنَّهُۥ مِن سُلَيْمَٰنَ وَإِنَّهُۥ بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۞ أَلَّا تَعْلُوا۟ عَلَىَّ وَأْتُونِى مُسْلِمِينَ ۞ قَالَتْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ أَفْتُونِى فِىٓ أَمْرِى مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ ۞ قَالُوا۟ نَحْنُ أُو۟لُوا۟ قُوَّةٍ وَأُو۟لُوا۟ بَأْسٍ شَدِيدٍ وَٱلْأَمْرُ إِلَيْكِ فَٱنظُرِى مَاذَا تَأْمُرِينَ ۞ قَالَتْ إِنَّ ٱلْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا۟ قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوٓا۟ أَعِزَّةَ أَهْلِهَآ أَذِلَّةً ۖ وَكَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ ۞ وَإِنِّى مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِم بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌۢ بِمَ يَرْجِعُ ٱلْمُرْسَلُونَ ۞ فَلَمَّا جَآءَ سُلَيْمَٰنَ قَالَ أَتُمِدُّونَنِ بِمَالٍ فَمَآ ءَاتَىٰنِۦَ ٱللَّهُ خَيْرٌ مِّمَّآ ءَاتَىٰكُم بَلْ أَنتُم بِهَدِيَّتِكُمْ تَفْرَحُونَ ۞ ٱرْجِعْ إِلَيْهِمْ فَلَنَأْتِيَنَّهُم بِجُنُودٍ لَّا قِبَلَ لَهُم بِهَا وَلَنُخْرِجَنَّهُم مِّنْهَآ أَذِلَّةً وَهُمْ صَٰغِرُونَ ۞ قَالَ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ أَيُّكُمْ يَأْتِينِى بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَن يَأْتُونِى مُسْلِمِينَ ۞ قَالَ عِفْرِيتٌ مِّنَ ٱلْجِنِّ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن تَقُومَ مِن مَّقَامِكَ ۖ وَإِنِّى عَلَيْهِ لَقَوِىٌّ أَمِينٌ ۞ قَالَ ٱلَّذِى عِندَهُۥ عِلْمٌ مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ ۚ فَلَمَّا رَءَاهُ مُسْتَقِرًّا عِندَهُۥ قَالَ هَٰذَا مِن فَضْلِ رَبِّى لِيَبْلُوَنِىٓ ءَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ ۖ وَمَن شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّى غَنِىٌّ كَرِيمٌ ۞ قَالَ نَكِّرُوا۟ لَهَا عَرْشَهَا نَنظُرْ أَتَهْتَدِىٓ أَمْ تَكُونُ مِنَ ٱلَّذِينَ لَا يَهْتَدُونَ ۞ فَلَمَّا جَآءَتْ قِيلَ أَهَٰكَذَا عَرْشُكِ ۖ قَالَتْ كَأَنَّهُۥ هُوَ ۚ وَأُوتِينَا ٱلْعِلْمَ مِن قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِينَ ۞ وَصَدَّهَا مَا كَانَت تَّعْبُدُ مِن دُونِ ٱللَّهِ ۖ إِنَّهَا كَانَتْ مِن قَوْمٍ كَٰفِرِينَ ۞ قِيلَ لَهَا ٱدْخُلِى ٱلصَّرْحَ ۖ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَن سَاقَيْهَا ۚ قَالَ إِنَّهُۥ صَرْحٌ مُّمَرَّدٌ مِّن قَوَارِيرَ ۗ قَالَتْ رَبِّ إِنِّى ظَلَمْتُ نَفْسِى وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَٰنَ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ [النمل: ٢٠ – ٤٤].

الوجه الثاني للشبهة: تشريع الجهاد تحريض النّاس على لعدوان والإرهاب

يتلخّص هذا الوجه للشّبهة في أنّ الجهاد الدّفاعي يمكن قبوله حيث يتضمّن

ردّاً للعدوان، وهذا مايقرّه كلّ عاقل. وقد سارت عليه جميع الأُمم حتّى المتحضّرة منها، كما أقرّه منشور حقوق الإنسان ومواثيق مجلس الأُمم المتّحدة، لكنّ الجهاد الإبتدائي في الإسلام لا يمكن قبوله، اذ أنّه يفرض على المسلمين بالقيام ضدّ الأمم الكافرة الآمنة بلا صدور أيّ عدوان منهم على الأُمّة الإسلاميّة، فليس فرض الجهاد في الإسلام إلّا تحريضاً للأمّة الإسلاميّة على الاعتداء على الآخرين وزعزعة أمنهم بلا أيّ ذنب صدر عنهم، إلّا إنّهم كفّار لهم عقيدتهم ولم يرضخوا لعقيدة الإسلام أو إعطاء الجزية في ما كانوا من أهل الكتاب وحتّى لم تقبل منهم الجزية لو كانوا مشركين.

وقد قرّرت الشّبهة في العصر الحاضر بصيغة الإرهاب، خاصّة بعد وقوع أحداث ١١ أيلول في أميركا وتوجيه أصابع الاتّهام إلى المسلمين، ومن ثَمَّ إلى الإسلام نفسه حتّى قامت أجهزة الإعلام الغربيّة والصهيونيّة تطبّل وتزمّر صباحاً ومساءً بهذه اللّهجة العنيفة ضدّ الإسلام.

ومن هذا المنطلق حرّضت أجهزة الاستخبارات الأميركيّة بعض الحكومات في البلدان الإسلاميّة للقيام بما يسمّونه بإصلاح الكتب والموادّ الدّراسيّة وشطب بعض العناوين المرتبطة بالجهاد والأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر وإجراء الحدود الشّرعيّة وماشاكلها من تلك الكتب، حتّى لاينشأ الشبيبة المسلمة على تعلّم تلك المفاهيم. وذلك لأنّ طرح المفاهيم المذكورة ممّا يصنع الإرهابييّن وينشر عقيدة الإرهاب!

للإجابة عن هذا الوجه من الشُّبهة ينبغي أوّلاً الإلماح إلى تقريره بصيغة الإرهاب ثمّ إلى تقريره بصيغة العدوان.

أمّا تقريره بصيغة الإرهاب فقد تكرّر منّا القول حول الإرهاب الذي وضع هذا الكتاب لمعالجته، أنّ الإرهاب يمكن تقسيمه إلى قسمين:

أ ـ إرهاب عِباد الله.

ب ـ إرهاب أعداء الله.

أمّا إرهاب عباد الله فهو مرفوض بتاتاً في الإسلام. لأنّه من مصاديق الظّلم والعدوان وقد بيّنّا مواقف الإسلام تجاه ذلك في الأبواب والفصول السابقة.

وأمّا إرهاب أعداء الله الذين هم أعداء الإنسانيّة فلا نتحاشى عن قبوله وانتسابه إلى الإسلام لتصريح القرآن بذلك في قوله:

﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ ﴾ [الأنفال: ٦٠].

وهذا الإرهاب في الواقع هو القيام بصدّ الإرهاب والعدوان. وكما ذكرنا أنّه مقبول لدى جميع العقلاء، ولم يتحاش عنه حتّى الأُمم المتحضّرة، بل إنّه الذّريعة اليوم لدى القوى الاستكباريّة المعاصرة مثل أميركا لدى هجومها واعتدائها على البلدان الإسلاميّة وغيرها. فانّما هم يسوِّغون تلك الاعتداءات بأنّها من أجل مكافحة الإرهاب!

وأمّا تقرير الشّبهة بصيغة العدوان فيمكن للذّبّ عن موقف الإسلام فيها الإشارة إلى هذه الملاحظات:

الملاحظة الأولى: إنّ العدوان والاعتداء من مصاديق الظّلم، بل هو الظلم الصُّراح كما قال ابن فارس[1].

والظلم قبيح عقلاً ومحظور شرعاً لدى جميع الشرايع. وقد أكّد الإسلام على قبحه بصورة خاصّة. يكفينا وضوح المطلب عن ذكر النصوص المرتبطة بذم الظّلم وتحريمه مطلقاً. وقد أشرنا إلى شيءٍ منها في الفصول السابقة.

الملاحظة الثانية: الذمّ والنّهي الصّريح عن العدوان والاعتداء في الشريعة

(١) معجم مقاييس اللّغة، مادّة عدو.

الإسلاميّة.

إنّ الاعتداء والعدوان من العَدْو وهو عبارة عن التجاوز ومنافاة الالتئام. فتارة يعتبر بالقلب فيقال له العداوة والمعاداة، وتارةً بالمشي فيقال له العَدْوُ، وتارة في الإخلال بالعدالة في المعادلة فيقال له العدوان[1].

وقال ابن فارس: يقال عدا فلان طوره. ومنه العدوان. قال: وكذلك العداء، والاعتداء والتّعدّي. قال: والعدوان: الظلم الصراح والاعتداء مشتقّ من العدوان[2].

وقد ورد الذمّ للعدوان والنّهي عن الاعتداء في آيات كثيرة منها:

١ - ﴿ وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ ﴾ البقرة: ١٩٠.

٢ - ﴿ وَلَا يَجۡرِمَنَّكُمۡ شَنَـَٔانُ قَوۡمٍ أَن صَدُّوكُمۡ عَنِ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ أَن تَعۡتَدُواْۘ وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡبِرِّ وَٱلتَّقۡوَىٰۖ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡعُدۡوَٰنِۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ ﴾ المائدة: ٢.

٣ - ﴿ ... وَضُرِبَتۡ عَلَيۡهِمُ ٱلذِّلَّةُ وَٱلۡمَسۡكَنَةُ وَبَآءُو بِغَضَبٖ مِّنَ ٱللَّهِۗ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ كَانُواْ يَكۡفُرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَيَقۡتُلُونَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ بِغَيۡرِ ٱلۡحَقِّۗ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَواْ وَّكَانُواْ يَعۡتَدُونَ ﴾ [البقرة: ٦١].

٤ - ﴿ أَلۡقِيَا فِي جَهَنَّمَ كُلَّ كَفَّارٍ عَنِيدٖ ۝ مَّنَّاعٖ لِّلۡخَيۡرِ مُعۡتَدٖ مُّرِيبٍ ﴾ [ق: ٢٤ - ٢٥].

٥ - ﴿ لَا يَرۡقُبُونَ فِي مُؤۡمِنٍ إِلّٗا وَلَا ذِمَّةٗۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُعۡتَدُونَ ﴾ [التوبة: ١٠].

٦ - ﴿ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ ﴾ [المائدة: ٨٧].

٧ - ﴿ ثُمَّ أَنتُمۡ هَٰٓؤُلَآءِ تَقۡتُلُونَ أَنفُسَكُمۡ وَتُخۡرِجُونَ فَرِيقٗا مِّنكُم مِّن دِيَٰرِهِمۡ

(١) المفردات في غريب القرآن، الراغب الاصفهاني، ص ٣٢٦.

(٢) معجم مقاييس اللغة مادة عدو ج ٤ ص ٢٤٩.

تَظَٰهَرُونَ عَلَيْهِم بِٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ ﴾ [البقرة: ٨٥].

٨ ـ ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ ۚ وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ۞ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ عُدْوَٰنًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا ۚ وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرًا ﴾ النساء: ٢٩ ـ ٣٠].

٩ ـ ﴿ وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ ۖ فَإِنِ ٱنتَهَوْا۟ فَلَا عُدْوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ [البقرة: ١٩٣].

١٠ ـ ﴿ٱلشَّهْرُ ٱلْحَرَامُ بِٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ وَٱلْحُرُمَٰتُ قِصَاصٌ ۚ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلْمُتَّقِينَ ﴾ [البقرة: ١٩٤].

والملاحَظ في الآيتين الأخيرتين أنّ الاعتداء والعدوان على ضربين ضرب مذموم ومحظور وضرب مشروع. فالأوّل هو الاعتداء الابتدائي، والثاني هو عبارة عن مقابلة الاعتداء وصدّه مجازاةً للمعتدي. وهذا الثاني في الواقع ليس اعتداءً، بل سُمّي بذلك مجاراةً للكلام فهو يشبه قوله عزّ وجلّ ﴿ ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِى طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴾ [البقرة: ١٥]، فهو مجازاة لاستهزاء المنافقين حيث قال قبل ذلك: ﴿وَإِذَا خَلَوْا۟ إِلَىٰ شَيَٰطِينِهِمْ قَالُوٓا۟ إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ ﴾.

قال الرّاغب حول النوعين من الاعتداء: ﴿وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴾ فهذا هو الاعتداء على سبيل الابتداء لا على سبيل المجازاة لأنّه قال: ﴿ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ۚ ﴾ أي قابلوه بحسب اعتدائه وتجاوزوا إليه بحسب تجاوزه. ومن العدوان المحظور ابتداءً قوله: ﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ ﴾. ومن العدوان الذي هو على سبيل المجازاة ويصحّ أن يتعاطى مع من ابتدأ قوله: ﴿فَلَا عُدْوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾[1].

وبعد هذا كلّه كيف يوصف الجهاد المشروع في الإسلام بالعدوان والحال

---

(١) المفردات في غريب القرآن ص ٣٢٧.

أنّ العدوان منهيّ عنه بصورة قطعيّة في تلك الشّريعة؟

الملاحظة الثالثة: يجب أن يُطرح السُؤال هل يوجد جهاد ابتدائي في الإسلام؟ أو لا ؟ ثمّ على فرض وجوده ما هي حقيقته؟ وهل إنّ ماهيّته عدوان على الآخرين وظلم واعتساف؟ أم له ماهيّة أخرى؟

بالنسبة إلى أصل وجود الجهاد الإبتدائي أو الهجومي فقد صرّح فقهاء عظام من فقهاء المذاهب الإسلاميّة بوجوده في الإسلام، بحيث حتّى لولم يصدر من الكفّار اعتداء على المسلمين ولا وقوف بوجه الدعوة الإسلاميّة وإيذاء لحملتها يحقّ بل يفرض على المسلمين على نحو الوجوب الكفائي في العامّ مرّة واحدة لأجل نشر الإسلام وتخيير المشركين بأحد خيارين: إمّا الإسلام أو القتال، وأهل الكتاب بخيارات ثلاثة: قبول الإسلام أو أداء الجزية أو القتال. وأداء الجزية يعني قبولهم بالانضمام تحت لواء الدّولة الإسلاميّة إن أبوا قبول الإسلام. فالعقيدة الإسلاميّة لا تفرض عليهم فرضاً لكن يلزمون بالانضمام إلى النظام الإسلامي وإلّا فيناجزونالحرب.

فهذا الإمام الشوكاني يلخّص وجهة النظر الغالبة في الفقه الإسلامي بل يدّعي أنّ غزو الكفّار الإبتدائي من الضرورات الدينيّة.

وأمّا غزو الكفّار، ومناجزة أهل الكفر، وحملهم على الإسلام، أو تسليم الجزية ـ والقتل ـ فهو معلوم من الضرورة الدينيّة... وأدلّة الكتاب والسّنّة في هذا،لايتسع لها المقام، ولا لبعضها، وماورد في موادعتهم، أو في تركهم إذا تركواالمقاتلة، فذلك منسوخ باتّفاق المسلمين، بما ورد من إيجاب المقاتلة لهم على كلّ حال مع ظهور القدرة عليهم، والتمكّن من حربهم وقصدهم إلى ديارهم[1].

ويقول الشيخ ناصر الدين الألباني: اعلم أنّ الجهاد على قسمين: الأوّل

---

(١) السيل الجرّار للشوكاني ٤ / ٥١٨-٥١٩ نقلاً عن الجهاد والقتال في السياسة الشرعيّة ج ١ص ٥٩٦.

فرض عين وهو صدّ العدوّ المهاجم بلاد المسلمين كاليهود الآن، الذين احتلّوا فلسطين، فالمسلمون جميعاً آثمون حتى يخرجوهم. والآخر: فرض كفاية، إذا قام به البعض سقط عن الباقين وهو الجهاد في سبيل نقل الدعوة الإسلامية إلى سائر البلاد حتى يحكمها الإسلام، فمن أسلم من أهلها فبها، ومن وقف في طريقها قوتل حتى تكون كلمة الله هي العليا، فهذا الجهاد ماض إلى يوم القيامة فضلاً عن الأوّل، ومن المؤسف أنّ بعض الكتّاب اليوم ينكره وليس هذا فقط، بل إنّه يجعل ذلك من مزايا الإسلام"[1].

وأمّا الجهاد الإبتدائي عند مذهب الإماميّة فهو مشروع بلاريب، إلّا أنّه مشروط بشروط أهمّها أن يكون بإذن الإمام المعصوم عليه السلام أو نائبه الخاصّ. ولذلك مال المشهور منهم إلى عدم جوازه ومشروعيته في عصر غيبة الإمام المعصوم عليه السلام في مثل هذا الزّمان، وإن كان باب المناقشة في هذا الرّأي مفتوحاً كما ذكرنا سابقاً ورجّحنا القول بمشروعيّته في عصر الغيبة بإذن الفقيه الجامع للشرائط إذا توفّرت جميع شروطه ومنها وجود المصلحة الملزمة للإسلام والمسلمين وقدرتهم الكافية على خوض غمار الجهاد.

الاتّجاه القائل بانحصار الجهاد بالدّفاع

وفي مقابل هذا الاتّجاه الغالب على الفقه الإسلامي، هناك اتّجاه آخر مال إليه ثُلَّةٌ من الكتّاب المسلمين المعاصرين، خلاصته أنّ الجهاد لايُشرّع إلّا بدافع الدفاع عن النّفس أو الشعب المسلم أو حماية الدعوة الإسلاميّة إذا تعرّضت لخطر. فلو سمح الكفّار لنشر الدعوة الإسلاميّة في أوساطهم لايحقّ للمسلمين قتالهم ودعوتهم إلى الانضمام تحت راية النظام الإسلامي. ونتيجة هذا القول إنكار الجهاد الإبتدائي رأساً.

---

(١) العقيدة الطحاويّة: شرح وتعليق الشيخ ناصرالدين الألباني ص ٤٩ نقلاً عن الجهاد والقتال ج ١ ص ٥٩٤.

وإليكم نماذ ج من مواقف بعض المفكّرين المسلمين المعاصرين حول المسألة:

١ ـ ما قاله الإمام محمّد عبده على مانقله تلميذه رشيد رضا في المنار:

ذيل تفسير آية ١٩٤ من سورة البقرة: ﴿ٱلشَّهْرُ ٱلْحَرَامُ بِٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ وَٱلْحُرُمَٰتُ قِصَاصٌ ۚ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾.

قال: وقد زعم بعض المفسّرين أنّ هذه الآية منسوخة بآية سورة براءة (التوبة) الّتي يسمّونها آية السيف. وهناك ما قاله الستاذ الإمام: **محصّل** تفسير الآيات ينطبق على ما ورد من سبب نزولها وهو إباحة القتال للمسلمين في الإحرام بالبلد الحرام والشهر الحرام إذا بدأهم المشركون بذلك، وأن لايبقوا عليهم إذا نكثوا عهدهم واعتدوا في هذه المرّة، وحكمها باق مستمرّ لا ناسخ ولا منسوخ، فالكلام فيها متّصل بعضه ببعض في واقعة واحدة فلا حاجة إلى تمزيقه، ولا إلى إدخال آية براءة فيه، وقد نقل عن ابن عباس أنّه لا نسخ فيها، ومن حمل الأمر بالقتال فيها على عمومه ولو مع انتفاء الشرط فقد أخرجها من أسلوبها وحمّلها ما لا تحمل،وآيات سورة آل عمران نزلت في غزوة أُحُد وكان المشركون هم المعتدين أيضاً.وكذلك آيات سورة براءة نزلت في ناكثي العهد من المشركين ولذلك قال:﴿فَمَا ٱسْتَقَٰمُوا۟ لَكُمْ فَٱسْتَقِيمُوا۟ لَهُمْ﴾ وقال بعد ذكر نكثهم: ﴿أَلَا تُقَٰتِلُونَ قَوْمًا نَّكَثُوٓا۟ أَيْمَٰنَهُمْ وَهَمُّوا۟ بِإِخْرَاجِ ٱلرَّسُولِ وَهُم بَدَءُوكُمْ أَوَّلَ﴾ الآيات. كان المشركون يبدأون المسلمين بالقتال لأجل إرجاعهم عن دينهم ولولم يبدأوا في كلّ واقعة لكان اعتداؤهم باخراج الرسول من بلده وفتنة المؤمنين وإيذاؤهم ومنع الدعوة ـ كلّ ذلك ـ كافياً في اعتبارهم معتدين. فقتال النبيﷺ كلّه كان مدافعة عن الحقّ وأهله وحماية لدعوة الحقّ، ولذلك كان تقديم الدعوة شرطاً لجواز القتال. وانما تكون الدّعوة بالحجّة والبرهان لا بالسيف والسِّنان، فإذا مُنعنا من الدعوة بالقوّة بأن هُدِّد

الداعي أو قُتل فعلينا أن نقاتل لحماية الدعاة ونشر الدعوة لا للإكراه على الدين فالله عزّ وجلّ يقول: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ ﴾ ويقول:﴿ أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ ﴾ وإذا لم يوجد من يمنع الدعوة ويؤذي الدعاة، ويقتلهم أو يهدّد الأمن ويعتدي على المؤمنين فالله عزّ وجلّ لايفرض علينا القتال لأجل سفك الدماء وإزهاق الأرواح ولا لأجل الطمع في الكسب.

ولقد كانت حروب الصّحابة في الصدر الأوّل لأجل حماية الدعوة، ومنع المسلمين تغلّبّ الظالمين لا لأجل العدوان. فالروم وأولياؤهم من العرب المتنصِّرة، كانوا يعتدون على حدود البلاد العربية التي دخلت حوزة الإسلام، ويؤذونهم، ويقتلون من يظفرون به من المسلمين. وكان الفرس أشدّ إيذاء للمؤمنين منهم فقد مزّقوا كتاب النبيﷺ ورفضوا دعوته وهدّدوا رسوله وكذلك كانوا يفعلون.

وما كان بعد ذلك من الفتوحات الإسلاميّة اقتضته طبيعة الملك ولم يكن كلّه موافقاً لأحكام الدين، فإنّ من طبيعة الكون أنّ يبسط القويّ يده على جاره الضعيف ولم تعرف أُمّة قوية أرحم في فتوحاتها بالضعفاء من الأمّة العربيّة، شهد لها علماء الإفرنج بذلك[1].

وجملة القول في القتال أنّه يُشرّع للدفاع عن الحقّ وأهله وحماية الدعوة ونشرها، فعلى من يدّعي من الملوك والأمراء انّه يحارب للدين أن يُحيي الدعوة الإسلاميّة، ويُعِدَّ لها عدّتها من العلم والحجّة بحسب حال العصر وعلومه، ويقرن ذلك بالاستعداد التامّ لحمايتها من العدوان، ومن عرف حال الدعاة إلى الدين عند الأُمم الحيّة وطرق الاستعداد لحمايتهم يعرف ما يجب في ذلك وما ينبغي له في هذاالعصر.

---

(١) من ذلك قول الفيلسوف المؤرخ غوستاف لوبون الفرنسي صاحب المصنَّفات: ماعرف التاريخ فاتحاً أعدل ولا أرحم من العرب.

وبما قرّرناه بطل ما يهذي به أعداء الإسلام حتى من المنتمين إليه ـ من زعمهم أنّ الإسلام قام بالسيف، وقول الجاهلين المتعصبين أنّه ليس ديناً إلهياً لأنّ الإله الرحيم لا يأمر بسفك الدماء، وإنَّ العقائد الإسلاميّة خطر على المدنية، فكلّ ذلك باطل، والإسلام هو الرحمة العامّة للعالمين[١].

٢ ـ ماقاله الشيخ عبدالوهّاب خلّاف:

الإسلام أسّس علاقات المسلمين بغيرهم على المسالمة والأمان، لا على الحرب والقتال، إلّا إذا أُريدوا بسوء لفتنتهم عن دينهم، أو صدّهم عن دعوتهم، فحينئذٍ يفرض عليهم الجهاد دفعاً للشر وحمايةً للدّعوة... ولو أنّ غير المسلمين كفّوا عن فتنتهم وتركوهم أحراراً في دعوتهم، ما شهر المسلمون سيفاً ولا أقاموا حرباً[٢].

٣ ـ ماقاله الشيخ محمود شلتوت في رسالته (القرآن والقتال):

سبب القتال ينحصر في ردّ العدوان، وحماية الدعوة، وحريّة الدين، وفي هذه الدّائرة وحدها شرّع الله القتال[٣].

وأضاف إلى الثلاثة في كتابه تفسير القرآن الكريم شيئاً رابعاً وهو القضاء على الظّالم في العالم حيث قال: سبب القتال في الإسلام ينحصر في ردّ العدوان وحماية الدعوة وحرية الدين وتطهير الأرض من الطغيان والمظالم[٤].

ونظراً إلى إضافة الأمر الرّابع يمكن إخراج الشيخ محمود شلتوت من دائرة المنكرين للجهاد الابتدائي.

٤ ـ ويقول الدكتور محمّد عبدالله درّاز:

---

(١) تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار، محمّد رشيد رضا ج ٢ / ٢١٥-٢١٦.
(٢) السياسة الشرعيّة أو نظام الدولة الإسلاميّة ص ٧٦ ـ ٧٧ نقلاً عن الجهاد والقتال في السياسة الشرعيّة ج ١ / ٥٨٦.
(٣) القرآن والقتال للشيخ محمود شلتوت ص ٨٩.
(٤) تفسير القرآن الكريم، الأجزاء العشرة الأولى ص ٥٤٠ نقلاً عن الجهاد والقتال ج ١ / ٥٨٦.

الحرب المشروعة في الإسلام هي الحرب الدفاعيّة ويجمل بنا أن نشير إلى أنّ كلمة (الدفاع) ينطوي تحتها نوعان...:

١ ـ الدفاع عن النفس...

٢ ـ الإغاثة الواجبة لشعب مسلم، أو حليف عاجز عن الدفاع عن نفسه... ثمّ يقول:

الحروب في نظر الإسلام شرّ لا يُلجأ إليه إلّا المضطرّ، فلأن ينتهي المسلمون بالمعاوضة إلى صلح مجحفٍ بشيءٍ من حقوقهم، ولكنّه في الوقت نفسه يحقن الدّماء، خير من انتصار قاهر للحقّ تُزهَق فيه الأرواح[1].

تهمة خضوع القائلين بانحصار الجهاد بالدفاع إلى الغزو الفكري الغربي

اتّهم الدّكتور أكرم ضياء العمري أصحاب تفسير حركة الجهاد والفتح بالدافع الوقائي والدفاعي بأنّهم لجؤوا إلى هذا التفسير نتيجةً لخضوعهم للغزو الفكري ولعدم فهمهم لحقيقة الجهاد.

وخلاصة ما قال:

أنّ الحضارة الغربيّة نشرت المفاهيم السّلميّة، وأنشأت المؤسّسات الدوليّة الّتي تُعنى بالتوفيق بين مصالح الدّول المتعارضة من أجل إقرار السلام الدّولي، وإحلال التفاوض والحوار لحلّ المشاكل بدلاً من الحروب وتولّد من ذلك كراهيّة النّاس للحرب لما لها من آثار سيّئة:

وكانت الدراسات الاستشراقيّة قد ألحّت على فكرة الرّبط بين الجهاد، وفرض العقيدة الإسلاميّة على الناس بالقوّة وطمست حقيقة الجهاد بهذا التمويه.

هنا، أحسّ المتعلّمون من المسلمين بالتّناقض بين الجهاد ـ كما صوّره لهم

(١) نظرات في الإسلام، الدكتور محمّد عبدالله دراز ص ١١٩ ـ ١٢٠ نقلاً عن الجهاد والقتال ج ١ / ٥٨٧.

المستشرقون ـ وبين الحضارة الغربيّة، وما تنادي به من شعارات السّلام.

وأمام هذا التناقض، ومن موقف الإحساس بالضعف أمام الغرب وخصائصه، انطلق أولئك المتعلمون من المسلمين في محاولة تبرير كلّ ما يتعارض مع الحضارة الغربيّة ومفاهيمها ممّا جاء به الإسلام، فطلعوا على الناس بهذا التفسير لحركة الفتح وهو أنّ حركة الفتح ذات صبغةٍ دفاعيّة، وأنّها استخدمت الهجوم للدفاع عن الدولة الإسلامية، أمام خصومها الأقوياء.

ثمّ يبيّن الدكتور العمري بأنّ عدم فهم حقيقة الجهاد، لدى أولئك المتعلّمين من المسلمين ممّن خضعوا للغزو الفكري ـ كان من عوامل الخروج بهذا التفسير لحركة الفتح، ويقرّر أنّ الجهاد لايهدِف إطلاقاً إلى فرض العقيدة على الناس، بل يهدف الى إزالة مُعوِّقات انتشار الإسلام في الأرض سواء بإضعاف القوى السياسيّة المعاصرة أو القضاء عليها بحيث يتمّ استعلاء المسلمين في الأرض وتمتنع فتنة أحد عن الإسلام حيثما كان[1].

الرّأي المختار في المسألة:

إنّ باب الجهاد مفتوح بمصراعيه إلى يوم القيامة بجميع أقسامه، ومنها الجهاد الإبتدائي الهجومي من أجل نشر الدّعوة الإسلاميّة في ربوع العالم وإقامة حكم الله في الأرض، وتطهيرها من الظلم والشّرك والعصيان، لا من أجل الأطماع التّوسّعيّة وفتح أقاليم جديدة لحاكميّة الطّغاة وإن تسترّوا بقناع الإسلام.

ودلالة الأدلّة الأربعة على هذا الرّأي من الكتاب والسّنّة والإجماع والعقل واضحة مرّ الحديث عنها فلا نعيد.

وأمّا القول بأنّ الأدلّة المطلقة مثل آية السيف وهي قوله عزّ وجلّ: ﴿ فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ

(١) المجتمع المدني في عهد النبوّة (الجهاد ضدّ المشركين) د. أكرم ضياء العمري ص ٢١ ـ ٢٢ نقلاًعن الجهاد والقتال ج٢ / ٥٦٧-٥٦٨.

كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا الزَّكَوٰةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ [التوبة: ٥]، حيث إنّها لم تُقيّد بالمشركين الذين صدر عنهم اعتداء على المسلمين، مقيّدة بمثل قوله عزّ وجلّ: ﴿ وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ ﴾ [البقرة: ١٩٠]، فهو مُلاحَظ فيه، بأنّ الآية الّتي قيّدت القتال بمن يقاتل المسلمين ناظرة إلى ظروف خاصّة وهي أوائل الهجرة حيث لم تتوفّر القدرة الكافية لشنّ الحرب على غير المعتدين. وأمّا آية السيف فقد نزلت في أواخر عمر الرسولﷺ حيث تكاملت القوى واستعدّ المسلمون لقتال جميع المشركين، فلا يمكن القول بالتقييد كما لا حاجة إلى القول بنسخ آية السيف لآية القتال في سورة البقرة.

ويمكن أن نستدلّ، مضافاً إلى إطلاق آية السّيف، بقوله عزّ وجلّ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَٰتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ الْكُفَّارِ ﴾ [التوبة: ١٢٣].

وبالنبويّ المشهور: «**أمرت أن أقاتل النّاس حتّى يشهدوا أن لا إله إلّا الله وأنّ محمداً رسول اللهﷺ ويقيموا الصّلاة ويؤتوا الزكوة فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلّا بحقّ الإسلام، وحسابهم على الله**»[1].

وغيره من الأحاديث، ومنها ما رُوي عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام في هذا الصّدد كما جاء في رواية[2] حفص بن غياث عن الإمام الصادق عليه السلام.

كما يمكن أنّ يستدلّ بالفتوح الإسلاميّة الّتي حدثت بعد رسول اللهﷺ على أيدي صحابته وقد قرّر أمير المؤمنين عليه السلام شرعيّة تلك الفتوح في الجملة.

ماهيّة الجهاد الابتدائي:

هذا ولكن لا يمكن وصف الجهاد الإبتدائي بالعدوان أبداً. فإنّ ماهيّته

(١) صحيح البخاري وصحيح مسلم وسنن الترمذي وأبي داود وابن ماجة والدارمي في مسند أحمد ابن حنبل.

(٢) وسائل الشيعة ج ١١ / ١٥ باب ٥ من أبواب جهاد العدوّ ـ التهذيب ج ٦ / ١٣٦ باب ٥٩ باب أصناف من يجب جهاده وفروع الكافي ج ٥ / ١٠.

الدّفاع عن الحقّ إذا قلنا بتوسعة الحقّ وإنّه لاينحصر بالمال والنّفس بل يشمل حقوقاً واسعة مثل الحقوق الفطريّة أو الإنسانيّة أو فقل الحقوق الإلهيّة العامّة، فحيث إنّ المتحكّمين على النّاس بإبقائهم لهم على الكفر والشّرك متجاوزون على تلك الحقوق الأصيلة وإن لم يصدر عنهم اعتداء على نفوس المسلمين أو أعراضهم أو أموالهم، فيكون الدّفاع عن تلك الحقوق مقتضياً لمشروعيّة شنّ الحرب والجهاد ابتداءً على أولئك الغاصبين كما قال عزّ وجلّ: ﴿فَقَٰتِلُوٓاْ أَئِمَّةَ ٱلۡكُفۡرِ إِنَّهُمۡ لَآ أَيۡمَٰنَ لَهُمۡ﴾ [التوبة:١٢]، ولك أن تسمّي الجهاد الإبتدائي بالدّفاعي أيضاً نظراً إلى سعة مفهوم الدّفاع وسعة مفهوم الحقّ.

وقد أماط اللّثام عن هذه الحقيقة بعض أعلام المفكّرين المعاصرين بأحسن وجه، فهم مع الاحتفاظ بالقول بشرعيّة الجهاد الإبتدائي فسّروا ماهيّته وحقيقته وصرّحوا بأنّه مصداق من مصاديق الدّفاع نظراً إلى سعة مفهوم الحق. وإليك بيان ثلاثة من أولئك الأعلام.

١ ــ بيان العلّامة الطباطبائي:

يتلخّص بيان العلّامة السيّد محمّد حسين الطباطبائي صاحب تفسير الميزان، بأنّ التوحيد فطريّ وهو أعظم الحقوق الإنسانيّة والدّفاع عنه حقّ فطريّ آخر والجهاد حتى الإبتدائي منه مفروض للدّفاع عن ذلك الحقّ الفطري. وإليك بيانه في ذيل تفسير آية ١٩٠ من سورة البقرة:

وجملة الأمر أنّ القرآن يذكر أنّ الإسلام دين التوحيد، مبنيّ على أساس الفطرة. وهو القيّم على إصلاح الإنسانيّة في حياتها كما قال عزّ وجلّ: ﴿ فَأَقِمۡ وَجۡهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفٗاۚ فِطۡرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَاۚ لَا تَبۡدِيلَ لِخَلۡقِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ ﴾ [الروم:٣٠]. فإقامته والتّحفظ عليه أهمّ الحقوق الإنسانيّةالمشروعة، كما قال عزّ وجلّ: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحٗا وَٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ

فِيهِ ﴾ [الشورى: ١٣]. ثمّ يذكر أنّ الدّفاع عن هذا الحقّ الفطريّ المشروع حقّ آخرُ فطرةً. قال عزّ وجلّ: ﴿ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُۗ وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًاۗ وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴾ [الحج: ٤٠]. فبيّن أنّ قيام دين التّوحيد على ساقه وحياة ذكره منوط بالدّفاع. وينظره قوله عزّ وجلّ: ﴿ وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ ﴾ [البقرة: ٢٥١]، وقال عزّ وجلّ في ضمن آيات القتال من سورةالأنفال: ﴿ لِيُحِقَّ ٱلْحَقَّ وَيُبْطِلَ ٱلْبَٰطِلَ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُجْرِمُونَ ﴾ [الأنفال: ٨]. ثمّ قال عزّ وجلّ بعد عدّة آيات: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسْتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْۖ ﴾ [الأنفال:٢٤]. فسمّى الجهاد والقتال الّذي يُدعى له المؤمنون مُحيْياً لهم، ومعناه أنّ القتال سواء كان بعنوان الدّفاع عن المسلمين أو عن بيضة الإسلام أو كان قتالاً ابتدائيّاً كلّ ذلك بالتحقيق دفاع عن حقّ الإنسانية في حياة ففي الشّرك بالله عزّ وجلّ هلاك الإنسانيّة وموت الفطرة، وفي القتال وهو دفاع عن حقّها إعادة لحياتها وإحيائها بعد الموت.

ومن هنا يستشعر الفَطِنُ اللّبيب: أنّه ينبغي أن يكون للإسلام حكم دفاعيّ في تطهير الأرض من لوث مطلق الشّرك وإخلاص الإيمان لله عزّ وجلّ، فإنّ هذا القتال الّذي تذكره الآيات المذكورة إنّما هو لإماتة الشّرك الظاهر من الوثنيّة، أو لإعلاء كلمة الحقّ على كلمة أهل الكتاب بحملهم على إعطاء الحريّة مع أنّ آية القتال معهم[1] تتضمّن أنّهم لايؤمنون بالله ورسوله ولايدينون دين الحقّ فهم وإن كانوا على التوحيد لكنّهم مشركون بالحقيقة مستبطنون ذلك. والدّفاع عن حقّ الإنسانيّة الفطريّ يوجب حملهم على الدّين الحقّ والقرآن وإن لم يشتمل هذا الحكم على أمر صريح، لكنّه يبوح بالوعد بيوم للمؤمنين على أعدائهم

(١) هكذا في نسخة الأصل والصحيح التعبير به (لهم) أو ضدّهم. ويبدو أنّ كلمة معهم ترجمة للتعبير الفارسي (جنك با آنها) التي تفيد الحرب ضدّهم لا معهم.

لايتمّ أمره إلّا بإنجاز الأمر بهذه المرتبة من القتال. وهو القتال لإقامة الإخلاص في التوحيد. قال عزّ وجلّ: ﴿ هُوَ ٱلَّذِيٓ أَرۡسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلۡهُدَىٰ وَدِينِ ٱلۡحَقِّ لِيُظۡهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوۡ كَرِهَ ٱلۡمُشۡرِكُونَ ﴾ [التوبة: ٣٣]. وأظهر منه قوله عزّ وجلّ: ﴿ وَلَقَدۡ كَتَبۡنَا فِي ٱلزَّبُورِ مِنۢ بَعۡدِ ٱلذِّكۡرِ أَنَّ ٱلۡأَرۡضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ ٱلصَّٰلِحُونَ ﴾ [الأنبياء: ١٠٥]. وأصرح منه قوله عزّ وجلّ: ﴿ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسۡتَخۡلِفَنَّهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ كَمَا ٱسۡتَخۡلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمۡ دِينَهُمُ ٱلَّذِي ٱرۡتَضَىٰ لَهُمۡ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعۡدِ خَوۡفِهِمۡ أَمۡنٗاۚ يَعۡبُدُونَنِي لَا يُشۡرِكُونَ بِي شَيۡـٔٗاۚ ﴾ [النور: ٥٥]، فقوله تعالى: يعبدونني يعني به عبادة الإخلاص بحقيقة الإيمان بقرينة قوله تعالى: ﴿لَا يُشۡرِكُونَ بِي شَيۡـٔٗاۚ﴾ مع أنّه تعالى يعدّ بعض الإيمان شركاً. قال عزّ وجلّ: ﴿ وَمَا يُؤۡمِنُ أَكۡثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشۡرِكُونَ ﴾ [يوسف:١٠٦]. فهذا ما وعده تعالى من تصفية الأرض وتخليتها للمؤمنين يوم لايعبد فيه غير الله حقّاً.

وربّما يتوهّم المتوهّم: أنّ ذلك وعد بنصر إلهيّ بمصلح غيبيّ من غير توسّل بالأسباب الظّاهرة، لكن ينافيه قوله: ﴿لَيَسۡتَخۡلِفَنَّهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ فإنّ الاستخلاف إنّما هو بذهاب بعض وإزالتهم عن مكانهم ووضع آخرين مقامهم ففيه إيماء إلى القتال.

على أنّ قوله عزّ وجلّ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَن يَرۡتَدَّ مِنكُمۡ عَن دِينِهِۦ فَسَوۡفَ يَأۡتِي ٱللَّهُ بِقَوۡمٖ يُحِبُّهُمۡ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلۡكَٰفِرِينَ يُجَٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوۡمَةَ لَآئِمٖ ﴾ [المائدة: ٥٤] ـ على ما سيجيء في محلّه ـ يشير إلى دعوة حقّه، ونهضة دينيّة ستقع عن أمر إلهيّ ويؤيّد أنّ هذه الواقعة الموعودة إنّما تقع عن دعوة جهاد.

وبما مرّ من البيان يظهر الجواب عمّا ربّما يورد على الإسلام في تشريعه الجهاد بأنّه خروج عن طور النهضات الدينيّة المأثورة عن الأنبياء السّالفين فإنّ دينهم إنّما كان يعتمد في سيره وتقدّمه على الدّعوة والهداية، دون الإكراه على الإيمان بالقتال المستتبع للقتال والسبي والغارات، ولذلك ربّما سمّاه بعضهم

كالمبلّغين من النّصارى بدين السيف والدّم، وآخرون بدين الإجبار والإكراه!

وذلك أن القرآن يبيّن أنّ الإسلام مبنيّ على قضاء الفطرة الإنسانيّة الّتي لا ينبغي أنّ يرتاب في أنّ كمال الإنسان في حياته هو ما قضت به وحكت ودعت إليه، وهي تقضي بأنّ التوحيد هو الأساس الّذي يجب بناء القوانين الفرديّة والإجتماعيّة عليه، وأن الدّفاع عن هذا الأصل بنشره بين النّاس وحفظه من الهلاك والفساد حقّ مشروع للإنسانيّة يجب استيفاؤه بأيّ وسيلة ممكنة وقد رُوعي في ذلك طريق الاعتدال، فبدأ بالدّعوة المجرّدة والصّبر على الأذى في جنب الله، ثمّ الدّفاع عن بيضة الإسلام ونفوس المسلمين وأعراضهم وأموالهم، ثمّ القتال الإبتدائي الذي هو دفاع عن حقّ الإنسانيّة وكلمة التوحيد ولم يبدأ بشيءٍ من القتال إلّا بعد إتمام الحجّة بالدّعوة الحسنة كما جرت عليه السّنّة النبويّة. قال عزّ وجلّ: ﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ ﴾ [النحل: ١٢٥].

والآية مطلقة. وقال عزّ وجلّ: ﴿لِّيَهۡلِكَ مَنۡ هَلَكَ عَنۢ بَيِّنَةٖ وَيَحۡيَىٰ مَنۡ حَيَّ عَنۢ بَيِّنَةٖۗ ﴾ [الأنفال: ٤٢].

وأمّا ما ذكروه من استلزامه الإكراه عند الغلبة فلا ضير فيه بعد توقّف إحياء الإنسانيّة على تحميل الحقّ المشروع على عدّة من الأفراد بعد البيان وإقامة الحجّة البالغة عليهم، وهذه طريقة دائرة بين الملل والدول، فإنّ المتمرّد المتخلّف عن القوانين المدنيّة يدعى إلى تبعيّتها ثمّ يحمّل عليه بأيّ وسيلة أمكنت ولو انجرّ إلى القتال حتّى يطيع وينقاد طوعاً أو كرهاً، على أنّ الكره إنّما يعيش ويدوم في طبقة واحدة من النسل، ثمّ التعليم والتربية الدينيان يصلحان الطبقات الآتية بإنشائها على الدّين الفطريّ وكلمة التوحيد طوعاً[1].

٢ ــ بيان العلّامة الشهيد مرتضى المطهّري:

إنّ الشهيد مرتضى المطهّري بحث المسألة في عدّة محاضرات طبعت تحت

(١) الميزان في تفسير القرآن للعلامة الطباطبائي ج ٢ / ٦٦-٦٩.

عنوان الجهاد. وصرّح بأنّ الجهاد الإبتدائي تنحصر هويّته بالدّفاع. والمقصود من الدفاع هو الدفاع عن الحقّ. وليس الحقّ منحصراً بالحقّ الشخصيّ كالنفس والمال والعرض، أو الوطنيّ، بل يشمل الحقوق الإنسانيّة العامّة نظير حرّيّة الآخرين، وإن لم يصدر اعتداء على المُدَافع عن تلك الحقوق. ولاشكّ أنّ التوحيد من الحقوق الإنسانيّة العامّة الّتي تتوقف سعادة الإنسانيّة على رواجه وانتشاره. فالجهاد من أجل نشرالتوحيد ودفع الموانع عن الإيمان بالله هو دفاع عن ذلك الحقّ الإنسانيّ المقدّس.

وإليك تعريب بيانه بشيءٍ من التلخيص:

من المباحث المطروحة حول الجهاد، البحث حول ماهيته من وجهة نظر الإسلام. ولا خلاف بين المحقّقين أنّ ماهيّة الجهاد هي الدفاع. فإنّه لاشكّ أنّ أيّ قتال اعتدائيّ من أجل كسب المال واستثمار الآخرين غير جائز في الإسلام.

والجهاد المشروع إنّما هو من أجل الدفاع وردّ العدوان. وهناك شق ثالث ليس للاستثمار ولا الدفاع عن النفس ولا المال أو العرض، بل من أجل نشر أمرٍ إنسانيّ قيّم سيأتي البحث فيه.

إذاً لا خلاف في هذه الكبرى الكلّيّة وهي أنّ القتال يمكن أنّ يكون بعنوان الدفاع وإنّما الخلاف صغروي، أي في أنّ الدّفاع عن أيّ شيء؟

أنواع الدفاع

إنّ الدفاع المشروع عند البعض محدود في الدفاع عن كيان الشّخص سواء كان فرديّاً أو قوميّاً ووطنيّاً. فمثلاً لو تعرّض الشخص أو الشعب نفساً أو مالاً أوعرضاً فله الدفاع عن نفسه أو شعبه. والإسلام يقرّ هذا الدفاع وقد جاء في الحديث: «**المقتول دون أهله وعياله شهيد**». فالدفاع عن العرض والناموس كالدفاع عن المال والنفس، بل هو أكثر قداسة، كما أنّ الدفاع عن استقلال شعب حتّى لا يقع في أحضان التبعيّة أمر مقدّس. وهذه الموارد كلّها

من الدفاع المشروع. وأمّا ما قاله بعض المسيحيّين المحامين عن السّلم المطلق في أنّ الحرب مطلقاً مذمومة، فلا اعتبار له، لأنّ الحرب الدفاعيّة ممدوحة، بل هي من الضروريّات لحياة البشر. وقد صرّح القرآن بذلك حيث قال: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ﴾ [البقرة: ٢٥١]، وقال: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ﴾ [الحج: ٤٠]، وهذا كلّه مقبول عند الجميع.

الحقوق الإنسانيّة

وهناك شيء آخر، وهو أنّ الدفاع المشروع هل هو منحصر بالدفاع عن الحقوق الشخصيّة أو الشعبيّة؟ أم يشمل ما هو الأعمّ من ذلك، حيث يطلق عليها بالحقوق الإنسانيّة؟ فإذا تعرّضت للخطر هل يُشرّع الدّفاع عنها أو لا؟

قد يقول قائل بأنّه لا معنى للدفاع عن الحقوق الإنسانيّة. أنا أدافع عن نفسي أوعن شعبي على الأكثر، ولا ربط لي بالحقوق الإنسانيّة.

ولكنّ هذا الكلام غير مقبول.

قداسة الدفاع عن الحقوق الإنسانيّة:

هناك أشياء هي أعلى وأغلى من الحقوق الفرديّة والشعبيّة وأكثر قداسة، والدفاع عنها لدى الضميرالبشري أوجب. وتلك هي المقدّسات الإنسانيّة. وبعبارة أخرى: إنّ ملاك التّقدّس ليس الدفاع عن النفس، بل هو الدفاع عن الحقّ. وإذا كان الملاك هو الحقّ فلا فرق بين الحقّ الشخصي والحقّ الشعبي والحقّ الإنساني، بل الدفاع عن الحقّ الإنساني أكثر قداسة. وهذا الشّيء قد اعترف به اليوم جميع الناسعمليّاً وإن لم يذكروا عنوانه.

فمثلاً يعدّون الحريّة من المقدّسات البشريّة. وهي لا ترتبط بحريّة شخص أو شعب خاصّ، بل حريّة كلّ إنسان إذا هوجمت من قبل أيّ أحد في صقع

من أصقاع الأرض، فهل الدفاع عنها مشروع أو لا ؟ فإن كان مشروعاً فليست الشّرعيّة منحصرة بنفس الشخص أو الشعب صاحب الحرّيّة المهدورة، بل يحقّ ذلك لأيّ شخص أو شعب آخر، بل يفرض عليه الدفاع عن أولئك المضطهدين. ولا يشكّ أحد في أنّ هذا النّوع من الدفاع أكثر قداسة من الدفاع عن النفس والشعب. وعلى سبيل المثال حينما كان الشعب الجزائري يناضل المستعمر الفرنسي اشترك جمع من الأوروبييّن أنفسهم في تلك الحرب المصيريّة مناصرة للجزائرييّن، سواء كانت بصورة عسكريّة أو مدنيّة. فهل قتال الجزائرييّن خاصّة كان مشروعاً أم قتال الأوروبي المناصر لهم أيضاً كذلك؟ أم كان ذلك القتال عدوانياً وظالماً وأنّه تدخّل في‌ما لا يعنيه ؟

لاشكّ أنّ الجميع يمدحون ذلك الموقف البطوليّ، حيث إنّه يدافع عن حريم الإنسانيّة، وإنّ جهاده أفضل أخلاقيّاً من جهاد نفس الجزائري بالذات. وان المدافعين عن الحريّة اليوم سواء كانوا مدافعين حقيقة أو متظاهرين بذلك قد كسبوا السمعة الحسنة والاحترام العامّ نتيجة لدفاعهم عن الحقوق الإنسانيّة العامّة، لا عن حقوق أنفسهم بالذّات. فإنّ من يتجاوز الدفاع اللّسانيّ والقلميّ ويذهب بنفسه في معركة الدفاع عن الشعب الفلسطيني المظلوم أو أيّ شعب مظلوم آخر يستحقّ التبجيل والتّقديس لدى الجميع.

ونضرب لهذا المطلب مثالاً آخر: في زماننا تبذل جهود طائلة من أجل اقتلاع جذور بعض الأمراض. فإنّ العلل الرئيسة لها لم تكتشف بعد، من قبيل السّرطان. ولذلك ينحصر علاجه فعلاً باستعمال الأدوية للتسكين أو لتأخير الموت ولو لمدّة موقّتة. وقد أُسّست مصانع كبيرة لتصنيع تلك الأدوية، ومؤسّسات عظيمة لتوزيعها. وقد صُرفت في سبيل ذلك مليارات من الدّولارات. فلو فرض أنّ مؤسّسة وفّقت لكشف العلاج النّهائي لذلك المرض تتدهور أسواق تلك المؤسّسات الصّانعة لتلك الأدوية الّتي لاتفيد إلّا لمعالجة ذلك المرض موقّتاً.

وهذا ممّا قد يبعث أصحاب تلك المؤسّسات للاعتداء على أفراد المؤسّسة الكاشفة لعلاج المرض، بالقضاء عليهم أو على المعادلة العلميَّة لذلك الكشف حتّى لا يعلم به أحد.

فهل يجب الدّفاع عن ذلك الأمر القيّم الإنساني أو لا ؟ وهل لنا أن نقول لا علاقة له بنا، حيث إنّه لم يهجم أحد علينا ولا على شعبنا ولا على استقلالنا؟ وهل اذا قمنا بالدّفاع سوف نوصف بالعدوان والظّلم ؟ لاشكّ أنّ الدفاع عن ذلك الأمر من الواجبات ولا يمكن لأحد وصف ذلك الدفاع بالعدوان والظّلم. بناءً على ما مضى فالكلّ يعترف بأنّ القتال من أجل الدفاع عن النفس أمر مقدّس وإذا كان دفاعاً عن الشعب فهو أكثر قداسة لأنّه يتّخذ بُعداً وطنيّاً بدل الشخصيّ. وإذا تجاوز الدفاع عن الحدود الوطنيّة إلى الحدود الإنسانيّة فترتفع قداسته أكبر درجة.

ومن خلال ما سلف يتبيّن لنا أنّ النزاع في المسألة ليس كبرويّاً بل هو صغرويّ.

الأمر بالمعروف من مصاديق الدفاع عن الحقوق الإنسانيّة:

من مصاديق الدفاع عن الحقوق الإنسانيّة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وذلك لأنّ رواج المعروف وتطهير المجتمع من المنكرات يرتبطان بمصالح الإنسانيّة العامّة. فالذي لم يهاجم دفاعاً عن نفسه أو ماله أو مصالحه الماديّة، ولكن لأنّه يرى إشاعة المنكرات في المجتمع، ويرى أنّه إذا أمر بالمعروف ونهى عن المنكر إنّما يدافع عن تلك الحقوق الإنسانيّة العامّة، فعلينا أن نقدّس دفاعه وقيامه لا أن نشجبه.

هل التوحيد حقّ شخصي أم عمومي ؟

وهنا يجب أن يلتفت إلى هذه المسألة، وهي هل التوحيد، أي أصل (لا

إله إلّاالله) هو من الحقوق الإنسانيّة أو لا ؟

فقد يقول قائل: إنّ التوحيد ليس من الحقوق الإنسانيّة، وإنّما هو من القضايا الشخصيّة للأفراد أو القوميّة للأُمم. يعني أنّ الشخص له أن يكون موحّداً كما له أن يكون مشركاً. وإذا كان موحّداً لايحقّ لأحد مزاحمته على ذلك الحقّ الشّخصي كما أنّ المشرك كذلك. وبعبارة أخرى: إنّ الأُمم من حيث القوانين على ثلاثة أنحاء: فبعضها تقرر أنّ التوحيد دين رسمي لبلدها، كما أنّ بعضها تقرّر الشّرك مذهباً رسميّاً، وثالثة قد تعطي لأفرادها الحرّيّة بأنّ ينتخبوا أديانهم على أيّ نحو كان. فإن كان التوحيد داخلاً في صميم قانون أمّة يصبح من حقوقها القوميّة وإلّا فلا. هذه هي وجهة النظر الأولى.

وهناك وجهة أخرى تتّجه إلى أنّ التوحيد مثل الحرّيّة من الحقوق الإنسانيّة. وكما قلنا في مسألة حرّيّة العقيدة إنّه ليس معنى حقّ الحريّة أن لاتتعرّض حرّيّة شخص من قبل شخص آخر للخطر. فإنّه قد تتعرّض حريّته من قبل نفسه لذلك. فالّذين يقاتلون في سبيل التوحيد لَمْحوِ الشّرك إنّما يقاتلون دفاعاً عن ذلك الحقّ الإنساني ولايقاتلون لاستعمار الآخرين واستثمارهم.

ومن هذا المنطلق تبيّن لنا معنى كون النزاع في المسألة صغرويّاً. وذلك لأنّ المسألة من هذه الناحية وقعت مورد نزاع حتى ما بين علماء الإسلام أنفسهم فهناك اتّجاهان.

الاتّجاه الأوّل: أنّ التوحيد من الحقوق الإنسانيّة العامّة فيكون القتال له قتالاً شرعيّاً لأنّه دفاع عن الإنسانيّة. فينظر إلى القتال كدفاعٍ عن حرّيّة الآخرين.

والاتّجاه الثاني: أنّ التوحيد من الحقوق الفرديّة أو القوميّة، ولا ربط له بالحقوق الإنسانيّة، فلا يصحّ القتال دفاعاً عن التوحيد.

وقبل أن ندلي بنظرنا في هذه المسألة، ينبغي الإلماح إلى شيءٍ لعلّ الالتفات

اليه يوجب التقريب بين الاتّجاهين والتوحيد بينهما. وهو: أنّ الأمور على قسمين: قسم منهما قابل للإكراه والإجبار وقسم لا يكون قابلاً لهما، بل إنّ طبيعته تقتضي أن يقع بصورة اختياريّة. فمثلاً يمكن أنّ يُحقن المريض بالامبولة لعلاج مرضه قهراً، وفي حالة الإكراه. ويؤثّر ذلك الدوّار في بدنه شاء أم أبى. إلّا أنّ هناك أشياء لا يمكن تحققها بالاجبار كتزكية النفس والتربية العالية. فإنّه لا يمكن بالإجبار تربية أحد بشكل يعشق معه الفضيلة وينزجر عن الرذيلة كالكذب وما شاكل ذلك. وكذلك لا يمكن أن يجبر أحد على أن يحبّ أحداً أو يبغض آخر، كما لا يمكن إخراج حبّه أو بغضه من قلبه بالقهر والتعذيب.

والإيمان بالله مع غضّ النظر عن كونه حقّاً إنسانيّاً أو ليس بذلك، من الأمور التي لاتقبل الإكراه والإجبار. وذلك لأنّ الإيمان عبارة عن اندفاع قلبي وانجذاب روحي إلى فكرة وقبول لها. فالإيمان له بُعد علمي وبعد عاطفي، ولا يخضع أيّ واحد من ذينك البعدين للقهر والجبر. فإنّ البعد العلمي تابع للمنطق العلمي، فإذا أردنا تعليم مسألة رياضيّة لأحد لا يمكن ذلك إلّا بالتفهيم والإقناع ولا يمكن بضرب السّياط، وكذلك البعد العاطفي تابع لمنطق العاطفة.

الفرق بين التوحيد والحرّيّة

ثَمَّ فرق أساسيّ من هذا المنطلق بين الحرّيّة والتّوحيد. فإنّ الحرّيّة يمكن أن تعطى بالجبر. وذلك لأنّ موانع الحريّة إذا أزيلت بالقهر تحصل الحرّيّة، وإن كانت العزّة النفسيّة والحرّيّة المعنويّة التي قد يعبّر عنها بالتجرّد أو الليبراليّة لا يمكن إعطاؤها بالإكراه. والإيمان والتوحيد من هذا القبيل.

وهذا هو المقصود من قوله عزّ وجلّ: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ يَتَأَيُّهَا﴾ [البقرة: ٢٥٦]. فإنّه لايقصد بذلك أنّه يمكن الإكراه في الدين إلّا أنّه لايجوز تشريعاً فرض العقيدة على الإنسان، بل الآية في صدد بيان أنّ

الدين بطبيعته لا يمكن فرضه بالإكراه. وممّا يؤيّد هذا المعنى قوله عزّ وجلّ: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ١٤].

والمقصود من الأعراب سكنة البوادي الرّحّل. وكانوا يدّعون الإيمان قبل أن يدركوا معناه. وقبل أن ينفذ في أعماق نفوسهم، إلّا أنّ الله عزّ وجلّ يقول لهم: قولوا أسلمنا، أي قلنا ما يحقن دماءنا من الشهادتين. وهذا هو الذي يعبّر عنه بالإسلام الظاهري والإقرار اللّفظي الذي يعطي الحقّ للمقرّ كبقيّة المسلمين. وأمّا ما يسمّى بالإيمان فهو أمر لُبّيّ قلبيّ ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾.

ومن المؤيّدات لذلك، أنّ الإسلام لايجيز التقليد في أصول الدين ويفرض التحقيق على المكلّفين. لأنّ أصول الدين ترتبط بالعقيدة والإيمان. ومن هنا يعلم أنّ الإسلام يريد حصول الإيمان من طريق التفكير الحر. وأمّا الفكر المسترقّ سواءكان مكبّلاً بأسر التقليد أو مقهوراً بالجبر والتهديد فلا يمكن أن ينشأ منه إيمان حقيقيّ يرتضيه الإسلام.

بعد أن عرفنا هذه الحقيقة نرى أنّ الاتجاهين الذين أبداهما علماء المسلمين في المسألة يتقاربان، أحدهما يُبتنى على أنّ التوحيد من الحقوق الإنسانيّة. ولا شكّ أنّه يمكن الدّفاع عن الحقوق الإنسانيّة مطلقاً. فالدفاع عن التوحيد يكون من هذا المنطلق، فيصحّ قتال قوم من أجل التوحيد.

وثانيهما يُبتنى على عدم كون التوحيد من تلك الحقوق فلا يصحّ قتال المشركين من أجل ذلك.

ولكن اعتباراً بالبيان السّابق يمكن التقريب بينهما، وذلك لأنّنا حتّى ولو قلنا بأنّ التوحيد من الحقوق الإنسانية لا يمكن قتال المشركين بمعنى فرض العقيدة عليهم.لأنّ العقيدة لا تقبل الفرض بطبيعتها.

نعم يمكن القتال بصورة أخرى، وهي: أنّنا لو قلنا بكون التوحيد من تلك الحقوق، واقتضت مصلحة الإنسانيّة والتوحيد القتالَ ضدّ المشركين، يمكن قتالهم لابمعنى فرض التوحيد والإيمان عليهم، بل بمعنى اقتلاع جذور الفساد. واقتلاع جذور الفساد شيء وفرض العقيدة شيء آخر.

نعم لايجوز ذلك على حسب نظرة من يرى التوحيد من الحقوق الشخصيّة أو القوميّة على الأكثر. وهذه هي وجهة نظر الأوروبييّن الّتي سرت في ما بيننا. إنّ الأوروبييّن ينظرون إلى هذه القضايا كقضايا شخصيّة ولا تشكّل أمراً جدّيّاً في الحياة، فهي كالعادات والتقاليد الشائعة عند جميع الأقوام. فلكلّ قوم أنّ يختاروا لأنفسهم تقاليد وعادات خاصّة.

والتوحيد من هذا القبيل فلا يمكن القتال من أجله ولو بعنوان اقتلاع جذور الفساد.

القتال من أجل الدعوة ودفع الموانع عن التبليغ

ومن هنا ننتقل إلى مطلب آخر وهو: القتال من أجل حرّيّة الدعوة، هل هو جائز أو لا ؟

والمقصود من حريّة الدعوة، هو أنّ حملة الدعوة الإسلاميّة لهم الحرّيّة وحقّ الانطلاق بتبليغ تلك العقيدة في أيّ وسط من أوساط الشعوب شاؤوا، بأنّ يبيّنوا أسس تلك العقيدة وبراهينها.

فلا شكّ في جواز ذلك سواء قلنا بأنّ الحرّيّة فقط حقّ إنساني عامّ أم توسّعنا وقلنا بأنّ التوحيد أيضاً حقّ إنساني عامّ أيضاً.

وحينئذٍ فلو منعت حكومةٌ ما نشر تلك الدعوة، فهل يجوز قتال تلك الحكومة أو لا؟ لاشكّ في جواز ذلك لأنّ هذا القتال يعتبر دفاعاً عن حقّ حريّة الدعوة.

الضابطة في تمييز الحقّ الشخصي من الحقّ العامّ

بقي شيء بعد شرحنا لماهيّة الجهاد، وهو: أنّه ما هو المعيار لكون التوحيد حقّاً عامّاً لجميع بني الإنسان، أو لكونه حقّاً شخصيّاً أوعلى الأكثر حقّاً وطنيّاً ؟

توضيح ذلك: أنّ بني الإنسان جميعاً مشتركون في بعض القضايا، كما أنّ بينهم اختلافات شتّى. بحيث لا يمكن أن يكون فردان متماثلين من جميع الجهات. وموارد الخلاف من قبيل الهيكل والشكل الظاهري والخصائص الروحيّة.

والمصالح المرتبطة بالجهات المشتركة هي الحقوق العامّة كالحرّيّة، فإنّها ترتبط بجميع بني الإنسان، فكما أنّ الحرّيّة لها قيمتها عندي كذلك هي قيّمة عندك وعند غيرك.

والاتّجاهات المرتبطة بالجهات المختلفة يُطلق عليها السلائق. فقد يميل كلّ فرد إلى نوع خاصّ من الطعام وإلى لون مخصوص من اللّباس أو إلى فرع خاصّ من الفروع العلميّة، تختلف بذلك سليقة كلّ شخص عن سلائق الآخرين. ولا شكّ أنّ هذه الأشياء سلائق شخصيّة لايحقّ لأحد مزاحمة الآخرين فيها. فلكلّ أحد أن يختار لنفسه شيئاً ينسجم وسليقته الشخصيّة من قبيل اختيار الزوج وما شاكل ذلك. والإسلام أيضاً لايسمح بفرض سليقة خاصّة على الآخرين.

فإنّ الدين أو التوحيد عند الغربييّن من هذا القبيل يعتبر سليقة شخصيّة. قد يميل شخص إلى دين يختلف عمّا يميل إليه الآخرون، كما قد تحصل له هواية إلى شاعر أو ممثّل خاصّ. وللآخرين أن يختاروا مايرغبون به من الشعراء والممثّلين. وعليه فلو اختار أحد الإسلام أو المسيحيّة أو المجوسيّة أو أيّ دين آخر كسليقة شخصيّة وحقّ خاصّ لا يحقّ للآخرين مزاحمته في ما اختاره من دين. وذلك لأنّ الدين عندهم لايرتبط بأصل الحياة ومتنها وإنّما يرتبط بهامشها.

إلّا أنّ الدين عندنا هو الصّراط المستقيم، أيّ الطريق الصحيح للحياة

البشريّة الذي يضمن لها سعادتها. وعدم الإكتراث في مسألة الدين يعني عدم المبالاة بذلك الطريق الهامّ والمصير الحيويّ للإنسانيّة. فلا يجوز تهميش الدين كسليقة شخصيّة. والحقّ مع من يقول بأنّه من الحقوق العامّة الإنسانيّة.

وإذا قلنا: لايجوز القتال من أجل التوحيد ليس من ذلك المنطلق الذي يقول بكون الدين سليقة شخصيّة لايجوز الدفاع عنها، بل من أجل أنّه لا يمكن فرضه في حدّ ذاته واجبار الآخرين عليه كما قال عزّ وجلّ: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾، ولاشكّ في أنّه من الحقوق العامّة الإنسانيّة[1].

بيان العلّامة الشيخ محمّد تقي المصباح:

ماذكر من تبيين الجهاد الإبتدائي على أساس كونه دفاعاً عن الحقوق الإنسانيّة، وإن كان حقّاً، إلّا أنّه يمكن أنّ يوصف بالجدل. وهو يبتني على أساس المطالب المسلّمة والمقبولة لدى الطرف المقابل، ولكنّ هناك بياناً آخر يتجاوز الأسلوب الجدلي ويحاول تبيين الجهاد على أساس الرُّؤية الإسلاميّة المحضة سواء سلّم بها الطرف المقابل أو لا. وهذا البيان هو الذي تبنّاه المفكّر الإسلاميّ القدير العلّامة الشيخ محمّد تقي المصباح اليزدي. وقد ذكره في عدّة مجالات طبع بعضها تحت عنوان (القتال والجهاد في القرآن) و(الحقوق والسياسة في القرآن) كما نقلت نظريته في كتاب (فلسفة الحقوق) الصادر عن المؤسّسة التعليميّة والتربويّة للإمام الخميني ﷺ في قُمّ.

والأستاذ المصباح بعد أن ركّز على كون الجهاد الإبتدائي من مسلّمات الفقه السّنّي والإمامي، حتّى لو سلّمنا بأنّه لم يحدث في تاريخ الإسلام لا في زمان النبي ﷺ ولا ما جاء بعده ما يسمّى بالجهاد الابتدائي.

وإنّ الدّافع الرّئيسي الذي دفع بعض المؤلّفين المسلمين للتشكيك في شرعيّة

---

(١) كتاب (جهاد)، للشهيد مرتضى المطهري ص ٣٩ ـ ٥٤ ط: انتشارات صدرا طهران، الطبعة العاشرة سنة ١٣٧٧ ش (١٤١٨ ق).

الجهاد الإبتدائي أو إنكاره هو الانبهار إزاء الثّقافة الغربيّة. حيث إأنّها تبتنى على أن حقوقاً من قبيل حقّ الحريّة وحقّ الحياة الإنسانيّة هي حقوق

مطلقة لا يمكن مزاحمتها أبداً. وإنَّ الإعتراف بالجهاد الإبتدائي يتناقض مع تلك الحقوق المزعومة.

ولكنّ الحقيقة هي: أنّ تلك الحقوق وأمثالها ليست مطلقة بل هي مقيّدة من وجهة نظر الإسلام بحقّ أعلى وأشرف. وهو الكمال النهائي الروحي والمعنوي للإنسان الذي لايحصل إلّا تحت ظلال التقرب إلى الله عزّ وجلّ.

وبعد أنّ ركّز الأستاذ على هذه المطالب استمرّ في تبيين نظريّته بهذا البيان:

قلنا، إنّ الإسلام قد شرّع الجهاد الإبتدائي وهو قابل للطرح والدفاع على أساس نظام القيم الإسلاميّة ذاتها. والنّقطة الهامّة الّتي يلزم التركيز عليها هي: أنّ الجهاد الإبتدائي في حدّ ذاته نوع من الدفاع والجهاد الدّفاعي، أي الدّفاع عن الحقّ الإلهي.

توضيح ذلك:

أنّ الكُفّار المتمرّدين قد يختلفون في عدائهم للإسلام والمسلمين من حيث النّيات والأهداف والأساليب. فقد يكون هدفهم السيطرة على أموالهم وأراضيهم وثرواتهم. ولأجل هذا الهدف يدخلون مباشرة بالأسلوب العسكري أحياناً، وتارة يدخلون بصورة غير مباشرة بإرسال المتخصّصين والمستشارين ويتظاهرون بشعار إصلاح الأمور وإسداء الخدمات لهم، وإن كانوا قاصدين النهب والسّلب في الواقع.

وقد يكون هدفهم فرض السّيطرة السّياسيّة على المسلمين فإنّهم وإن لم يتصرّفوا بأموالهم وثرواتهم في الظّاهر، إلّا إنّهم في صدد ضبطها تحت إشرافهم. وفي هذه الصورة يقوم الأعداء بفرض سيطرتهم بالأساليب السّياسيّة والثقافيّة.

فمثلاً يعيّنون حاكماً عميلاً قد يكون مسلماً حسب الظاهر ومن خلاله ينفّذون برامجهم. كما قد يركّز هدفهم على هدم الإسلام فيضعون المسلمين أمام واحد من خيارين: إمّا الإعراض عن الإسلام فيحفظون في نفوسهم وأموالهم وعوائلهم، وإمّا التّهيؤ للحرب والقتال فيعرّضون للخطر في نفوسهم وعوائلهم وأموالهم.

وقد أشار القرآن إلى هذا السِّنْخ (الأصل) من الهدف وذلك النمط في عدّة آيات منها:

١ ـ ﴿ وَلَا يَزَالُونَ يُقَٰتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ ٱسْتَطَٰعُوا۟ ﴾ [البقرة: ٢١٧].

٢ ـ ﴿ وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلْحَقُّ ﴾ [البقرة: ١٠٩].

٣ ـ ﴿ وَدُّوا۟ لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا۟ فَتَكُونُونَ سَوَآءً ﴾ [النساء: ٨٩].

والقدر الجامع لجميع الفروض والموارد المذكورة هو تعرّض عزّة المسلمين وشرفهم للخطر. والحال أنّ الله عزّ وجلّ يقول في قرآنه:

١ ـ ﴿ وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴾ [النساء: ١٤١].

٢ ـ ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [المنافقون: ٨].

وعليه فبناءً على الآيات المذكورة والأدلّة العديدة الأخرى يجب على المسلمين في جميع تلك الصور أن يقفوا ضدّ المؤامرات وتهديدات الأعداء، وأن يدافعوا عن عزّتهم وشرفهم الإسلامي وعن نفوسهم وأموالهم وعوائلهم وأوطانهم. ويزداد هذا الأمر حساسيّة حينما يبغي الكفّار هَدْمَ الدين وإيمان المسلمين والتعدّي على مقدّساتهم. وذلك لأنّه ليس الهدف من خلق العالم وبني آدم وليس الغرض من إرسال الأنبياء وإنزال الكتب السّماويّة والأديان الإلهيّة، إلّا من أجل أن يعتنق بنو الإنسان الدين الحقّ فيتقرّبوا إلى الله ويحصلوا

على المكانة الرفيعة لديه من خلال العمل بأحكام ذلك الدّين.

وعليه فكيف يمكن أن يجيز الإسلام للمسلمين السكوت والخنوع أمام اللّصوص والأعداء الباغين لهدم الدّين حتّى يتمكّنوا من اختطاف أغلى وأعزّ ما لديهم من رأس مال، ألا وهو الدين؟!

وعلى أساس هذا المنظار تتّصف أنواع الجهاد جميعاً بصيغة الدّفاع، حتى ما يسمّى بـالجهاد الابتدائي. وبعبارة أخرى في كلّ جهاد إسلامي يكون الهدف المنشود هو الدفاع. غاية ما في الباب أنّ متعلّق الدفاع يختلف في الأنواع المختلفه. فإنّه تارة يكون الدّفاع عن التّراب والماء وأخرى عن نفوس المسلمين، وثالثة عن شرف المسلمين وعزّهم وهكذا دواليك. ومن أنواعه الدفاع عن (حقّ الله سبحانه).

والدفاع المطروح في الجهاد الإبتدائي هو هذا الحقّ بالذّات. وعليه فيكون هذا الصنف من الجهاد مشمولاً بحكم الدفاع أيضاً. ولا شكّ أنّه أشرف حقٍّ ويكون الدفاع عنه أفضل دفاع.

توضيح ذلك: إنّ الحقّ الأصيل والذاتي في العالم حقّ الله وحده، وأمّا سائر الحقوق فإنّها تثبت تبعاً لذلك الحقّ وتحت ظلاله. وذلك لأنّ المالك الحقيقي لجميع الموجودات ومنها الإنسان هو الله وحده وجميع الموجودات إنّما تكتسب كلّ وجودها منه وهي بأسرها مدينة له. وهذه الرابطة المالكيّة أو العلاقة الملكيّة بين الله وسائر الموجودات تقتضي أن يكون له الحقّ التامّ في أن تدور جميع الأشياء تحت أوامره ووفقاً لإرادته وحده.

ويقتضي ذلك الحقّ الإلهيّ أن يكون الحاكم والمعبود في المجتمع البشريّ هو الله وحده وذلك لأنّ ﴿وَكَلِمَةُ ٱللَّهِ هِيَ ٱلْعُلْيَاۗ﴾ [التوبة: ٤٠].

وعندئذ حينما يمتنع بعض الآدميّين من قبول ورعاية الحقّ الإلهيّ، يحقّ

لله أن يعذّبهم في هذه الدنيا قبل العقاب الأخروي. والعقوبة الدنيويّة يمكن أن تتحقّق بشكل البلاء الطبيعيّ السماويّ أو الأرضي ويمكن أن تتحقّق على أيدي الصّالحين من عباد الله بأنّ يغزوهم ويصدّوهم عن المنكر والمفاسد ويقضوا على الشّرك والظّلم، وذلك هو الجهاد الإبتدائي الذي يقول فيه عزّ وجلّ: ﴿قَٰتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ﴾ [التوبة: ١٤].

فالجهاد الإبتدائي ليست ماهيّته إلّا أن يؤمر ثلّة من عباد الله من أجل إحقاق حقّ الله على البشريّة بالهجوم على من ضيّع ذلك الحقّ وسلك طريق الشّرك والكفر والظلم والفساد، وعليهم استمرار الحرب حتّى يصير حقّ الله هو الحاكم.

وإذا أمعنّا في هذه الحقيقة بأنّ الغرض من بعثة خاتم الأنبياءﷺ هو الظهور والغلبة على جميع الأديان ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ﴾ [التوبة: ٣٣].

وكذلك إذا التفتنا إلى أنّ الهدف من قتال الكفّار هو القضاء على جميع الفتن وصيرورة الدين لله وحده ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ﴾ [الأنفال: ٣٩]، وخاصّة إذا لاحظنا أنّ المقصود من (الفتنة) كما جاء في رواياتنا هو الشرك، عند ذلك نفهم أنّ الجهاد الإبتدائي ضدّ الكفّار والمشركين يجب أن يستمرّ إلى تطهير الأرض من الكفر والشّرك والفساد واستقرار الحكم الإلهيّ والتوحيدي في أرجاء العالم.

ولا يخفى أنّ المقصود من القضاء على الكفر والشّرك ليس أن يصبح كلّ من في الأرض موحّداً شاء أم أبى! وذلك لأنّه لا يمكن النفوذ إلى أعماق القلوب وحصول الإيمان القلبي من خلال الجبر والقهر ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ﴾، بل المقصود هو صيرورة النظام الحاكم على العالم نظاماً الهيّاً وتوحيديّاً وأن يكون الدين والحكم لله وحده.

وعلى أيّ حال فيمكن تلخيص ما سردناه بهذه العبارة وهي: أنّ فلسفة

الجهاد الإبتدائي تُبتنى على إحقاق الحقّ العظيم والأعلى وهو حقّ الله على جميع عباده. وعليه فيمكن عدّ الجهاد الإبتدائي من هذا المنطلق (جهاداً دفاعيّاً) ولكنّه دفاع عن حقّ الله على عباده.

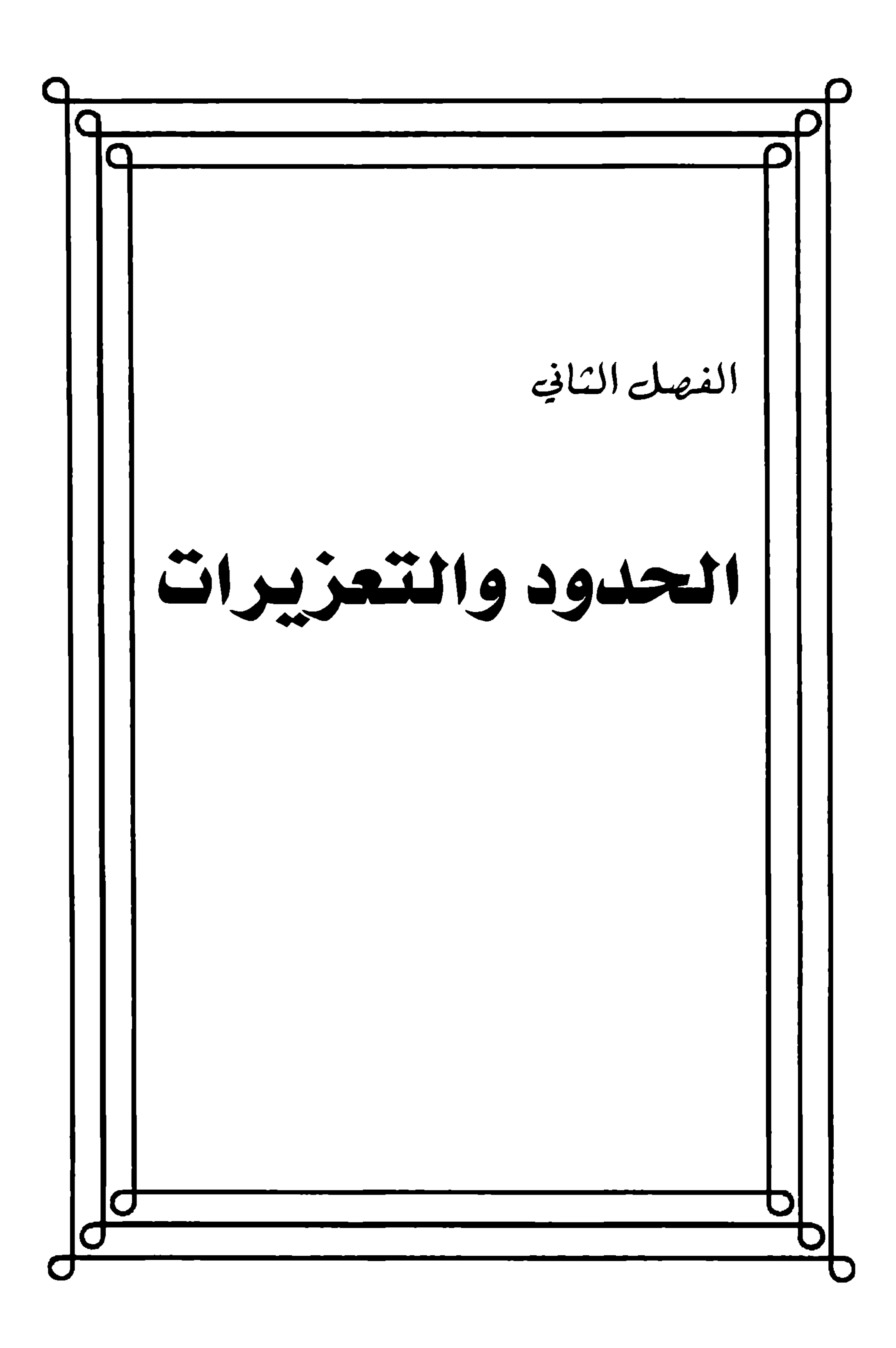
ومن المعلوم أنّه وإن لم تكن واضحة في الاصطلاح والتسمية، إلّا أنّه لا يمكن أن نعدّ الجهاد الإبتدائي من مصاديق الدّفاع بناءً على المعنى المصطلح والرائج، واذا حسبناه من مقولة الدفاع فمن باب التصرّف والتوسعة في الاصطلاح. وعلى أيّ حال فالمهمّ هو أنّه لا شكّ ولا ريب في جواز الجهاد الإبتدائي في الإسلام سواء أسميناه دفاعاً أو جهاداً ابتدائيّاً[1].

الخُلاصة:

خلاصة الكلام في هذا الفصل: أنّ خروج الجهاد بقسميه الدفاعي والابتدائي عن الأصل الأوّليّ أي تحريم استعمال العنف ليس خروجاً اعتباطيّاً، بل هو مبتنٍ على المصالح الملزمة الإنسانيّة العامّة. كما ثبت أنّ حقيقة الجهاد الإبتدائي هو الدّفاع عن الحقّ الإنساني بل الحقّ الإلهيّ الذي هو أعظم الحقوق، وبذلك تبيّن أنّ الشبهات الملقاة في المسألة تذهب أدراج الرّياح، ومنها شبهة منافاة الجهاد لحرّيّة العقيدة بما اتّضح من غضون البيانات السالفة والحمد لله.



(١) كتاب (جنك وجهاد در قرآن) آية الله محمّد تقي مصباح يزدي ص ١٤٨ ـ ١٥٤، بشيء من التلخيص ـ طبع مركز انتشارات مؤسّسه آموزشى وپزوهشى إمام خميني ﷺ، قُمّ ١٣٨٢هـ. ش.



الفصل الثاني

الحدود والتعزيرات

النموذج الثاني من نماذج العنف القانوني في الشريعة الإسلاميّة هو تشريع الحدود والتعزيرات.

ولا شكّ أنّ هذا التشريع الإلهيّ ناشئ عن الحكمة البالغة والرّحمة الإلهيّة الشاملة. فإنّ المصالح الواقعيّة للمجتمع الإنساني تقتضي ذلك التشريع، ولو قدّر للمجتمع خلوُّه منه فإنّه يُمنى بمشاكل ومصائب مأساويّة لا يمكن اجتيازها إلّا بخضوع المجتمع لذلك التشريع الحكيم.

ولتبيين هذا النموذج نعرض الفصل في ثلاثة مطالب:

المطلب الأوّل: نظرة خاطفة إلى مسائل كلّيّة حول الحدود والتعزيرات في الفقه الإسلامي.

المطلب الثاني: أدلّة الحدود والتعزيرات من القرآن والسّنّة.

المطلب الثالث: فلسفة الحدود والتعزيرات وحكمتها الاجتماعيّة والأخلاقيّة.

المطلب الأول

نظرة خاطفة إلى مسائل كلّيّة حول الحدود والتعزيرات في الفقه الإسلامي

نركّز في هذا المطلب على نقطتين:

النقطة الأولى: تعريف الحدود والتعزيرات.

أمّا من حيث اللغة فالحدّ كما قال ابن فارس: أصلان، الأوّل المنع، والثاني طَرَف الشيء. فالحدّ: الحاجز بين الشيئين، وفلان محدود إذا كان ممنوعاً، ويقال للبوّاب حدّاد لمنع الناس من الدخول، وسُمّي الحديد حديداً لإمتناعه وصلابته وشدّته، وحدّ العاصي سُمّي حدّاً لأنّه يمنعه من المعاودة، وأمّا الأصل الآخر: فقولهم حدّ السّيف وهو طرفه، وحدّ الشراب، صلابته[1].

وقال بعض المعاصرين: والتحقيق أنّ الأصل الواحد في هذه المادّة: هو الحدّة والشّدّة، والحدّة تختلف مصداقاً باختلاف الموضوعات، فيقال في حدّ الشراب: سَوْرته، وفي حدّ السيف: شَحْذه. وفي حدّ النظر: نفوذه، وفي الحدّ على الشخص: الغضب عليه وحدود الله تعالى: أحكامه ونواهيه الشديدة القاطعة التي فيها حدّة وبأس وسورة. فظهر أنّ ترجمة المادّة بالمنع والغضب والانتهاء والحَجْز والحرقة والمخالفة والطرف وغيرها: كلّها على خلاف التحقيق، وأنّها معان مجازيّة ومن لوازم الأصل ومصاديقه...[2].

---

(١) معجم مقاييس اللغة، مادّة حدّ.

(٢) التحقيق في كلمات القرآن الكريم، حسن المصطفوي ج٢ / ١٩٠-١٩١.

وأمّا التعزيرات فمن العَزْر. والعَزْرُ كما في معجم المقاييس: كلمتان: إحداهما: التعظيم والنصر. والأخرى: جنس من الضرب. فالأولى: النصر والتوقير كقوله تعالى: ﴿وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ﴾ والأصل الآخر التعزير. وجاء في المصباح للفيّومي: التعزير التأديب دون الحدّ....

وقال بعض المحقّقين: إنَّ الأصل الواحد في المادّة: هو الذّب مع التقوية.

وأمّا التعزير والتأديب: فإنّه من أظهر مصاديق التقوية والذّب عن النّفس. حيث يذبّ عنه سوء العمل ويهذّبه ويهديه إلى الكمال ويربّيه باقتضاء المقام ويمنعه من الرجوع وتكرار العمل[1].

هذا كلّه من حيث اللّغة، وأمّا تعريف الحدود والتعزيرات في مصطلح الفقه:

فقد قال صاحب الجواهر: الحدود والتعزيرات جمع حدّ وتعزير، وهما لغةً كما في المسالك وغيرها، المنع والتأديب. بل فيها (ومنه الحدّ الشرعي، لكونه ذريعة إلى منع الناس عن فعل معصية خشيةً من وقوعه، وشرعاً عقوبة خاصّة تتعلّق بإيلام البدن بواسطة تلبس المكلّف بمعصية خاصّة عيّن الشّارع كميّتها في جميع أفراده، وعقوبة أو إهانة لا تقدير لها بأصل الشرع غالباً) ونحوه في التنقيح والرياض، إلّا أنّهما لم يذكر فيهما قيد الغلبة في الأخير. ولعلّه إلى ذلك يرجع قول المصنّف: (كلّ ما له عقوبة مقدّرة يسمّى حدّاً، وما ليس كذلك يسمّى تعزيراً)[2].

وجاء في الفقه على المذاهب الأربعة: وقد عرّف الفقهاء الحد، بأنّه عقوبة مقدّرة حقاً لله تعالى ـ فمتى علم الحاكم بمجرم استحقّ عقوبة الحدّ، فإنّه يجب عليه التنفيذ ولا يملك العفو عنه... والتعزير هو تأديب على ذنب لا حدّ فيه،

---

(١) التحقيق في كلمات القرآن الكريم، حسن المصطفوي، ج٨/ ١٠٨-١٠٩.

(٢) جواهر الكلام في شرح شرايع الإسلام، الشيخ محمّد حسن النجفي، ٤١/ ٢٥٤.

ولا كفّارة[1].

والحدود تتراوح بين الأربعين جلدة والمائة جلدة، وتشمل القتل رجماً بالحجارة أو شنقاً أو ضرباً بالسيف أو إلقاءً من شاهق كما تشمل النفي والتغريب حسب ما قُرّر في الشّرع لموجبات الحدود، وهي الكبائر المنصوصة.

وأمّا التعزيرات فهي ما دون الجلد الشرعي فهي تتراوح ما بين جلدةٍ واحدة إلى وتّسعٍ وثلاثين. وتشمل الحبس والتغريب، وما شاكل ذلك حسب مايراه الحاكم من المصلحة لغير موجبات الحدود من المعاصي الأخرى.

النقطة الثانية: موجبات الحدود

الجرائم الّتي توجب الحدود الشرعيّة بنص القرآن أو السّنّة ما يلي:

١ ـ الزنا

٢ ـ اللّواط

٣ ـ المساحقة

٤ ـ القيادة

٥ ـ القذف

٦ ـ سبّ النبيّ أو الإمام

٧ ـ عمل السحر

٨ ـ شرب المسكرات

٩ ـ السّرقة

١٠ ـ المحاربة والفساد في الأرض

١١ ـ الإرتداد

(١) الفقه على المذاهب الأربعة، الشيخ عبدالرحمن الجزيري، ج٥ / ٨-٩.

والجرائم المذكورة هي الّتي أجمع فقهاء الإماميّة على كونها موجبة للحدود الشرعيّة. وأمّا فقهاء أهل السّنّة فالمتّفق عليه عندهم ثلاثة واختلف بينهم في باقي الموارد، والثلاثة هي: حدّ الزّنا وحدّ القذف وحدّ السّرقة[1].

ونشير هنا إلى أهمّ المسائل المرتبطة بموجبات الحدود وشرائطها.

١ ـ الزنا:

وحدّه هو القتل للزّنا بالمحرم كالأمّ والأخت، أو بالأجنبيّة مع الإكراه، والرّجم للمحصن والمحصنة والجلد لغيرهما.

و يشترط في ثبوت الحدّ عدّة أمور:

١ ـ البلوغ

٢ ـ العقل

٣ ـ العلم بالتحريم، فالجهل بالحكم، أو نسيانه أو الغفلة عنه حال العمل يدرأ الحدّ عنه.

٤ ـ الاختيار، فلا حدّ على المكره والمكرهة.

وثبوت الزّنا بالإقرار صريحاً أربع مرّات وبالبيّنة. ويعتبر فيها أن لا تكون أقلّ من أربعة رجال أو ثلاثة رجال وامرأتين. ولابدّ في شهادة الشهود على الزنا من التصريح أو نحوه على مشاهدة الولوج في الفرج كالميل في المكحلة، أو الإخراج عنه من غير عقد ولا ملك ولا شبهة ولا إكراه.

ولو حضر بعض الشهود وشهد بالزّنا في غيبة بعض آخر، حُدَّ من شهد للفرية ولم ينتظر مجيء البقيّة لإتمام البيّنة، فلو شهد ثلاثة منهم على الزّنا وقالوا: لنا رابع سيجي، حُدّوا. ولو شهد أربعة بالزّنا وكانوا غير مَرْضيّيّن كلّهم أو بعضهم كالفسّاق حُدّوا للقذف. ولو كان الشهود مستورين ولم يثبت عدالتهم

(١) الفقه على المذاهب الأربعة ج ٥ / ٩.

ولا فسقهم فلا حدّ عليهم للشّبهة.

ويسقط الحدّ لو تاب قبل قيام البيّنة رجماً كان أو جلداً، ولايسقط لو تاب بعده، وليس للإمام عليه السلام أنّ يعفو بعد قيام البيّنة، وله العفو بعد الإقرار كما مرّ، ولو تاب قبل الإقرار سقط الحدّ.

ولا يقام الحدّ إذا كان جلداً في الحرّ الشديد ولا البرد الشديد، فيتوخّى به في الشّتاء وسط النهار وفي الصيف في ساعة برده خوفاً من الهلاك أو الضرر زائداً على ما هو لازم الحدّ، ولايقام في أرض العدوّ، ولا في الحرم على من التجأ إليه، لكن يضيّق عليه في المطعم والمشرب ليخرج، ولو أحدث موجب الحدّ في الحرم يقام عليه فيه.

وينبغي للحاكم إذا أراد إجراء الحدّ أن يعلم النّاس لحضوره، بل ينبغي أن يأمرهم بالخروج لحضور الحدّ، والأحوط حضور طائفة من المؤمنين ثلاثة أو أكثر، ولا كفالة في حدّ ولا تأخير فيه مع عدم عذر كحبل أو مرض، ولا شفاعة في إسقاطه[1].

ما ذكرناه من مسائل هو ما اتّفق عليه فقهاء الإماميّة أو ذهب إليه مشهورهم. ولكن لننظر ماذا عند فقهاء المذاهب الإسلاميّة الأخرى؟

نظرات فقهاء أهل السّنّة في حدّ الزّنا:

لم نجد خلافاً يعتنى به في ما ذكر عند فقهاء أهل السّنّة[2] بعد التتبّع في كتبهم وإن لم يتعرّضوا إلى بعض الجزئيّات المذكورة، ولم يخالف في حكم رجم زنا المحصن والمحصنة إلّا بعض المعتزلة والخوارج. جاء في الفقه على المذاهب الأربعة:

---

(١) يراجع تحرير الوسيلة للإمام الخميني قدس سره ج ٢ كتاب الحدود، الفصل الأوّل في حدّ الزنا.

(٢) ليس المقصود من أهل السّنّة هنا ما يقابل المعتزلة والخوارج والشيعة ليشمل الأشاعرة فقطبل ما يقابل مدرسة أهل البيت عليهم السلام فيشمل المعتزلة والخوارج بطبيعة الحال.

ولم يخالف في هذا الحدّ إلّا بعض المعتزلة، والخوارج، فإنّهم قالوا: إنّ عقوبة الرجم كانت موجودة في صدر الإسلام، ثمّ نسخت بقوله عزّ وجلّ ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾، فالزّانيان يستحقّان الجلد مطلقاً سواء كانا محصَنين أو لا. ولكنّ دليلهم هذا لايتمّ إلّا إذا ثبت أنّ النبيﷺ لم يرجم أحدا بعد نزول هذه الآية.

ولكنّ الجمهور قالوا: إنّ رسول اللهﷺ قد رجم بعد نزول هذه الآية، بدليل أنّ أبا هريرة حضر الرجم، وهو لم يسلم إلّا بعد سنة سبع، وسورة النور نزلت سنة ستّ أو خمس، وقد رجم الخلفاء الراشدون بعد النبيﷺ وصرّحوا بأنّ الرجم حد، وقد نازع هؤلاء، بأنّ الكتاب لايصحّ نسخه بالسّنّة.

وأُجيب بأنّ السّنّة المشهورة تخصّص الكتاب بلا خلاف، وهنا خصّصت السّنّة الزّاني، بغير المحصن[1].

٢ ـ اللّواط:

واللّواط يثبت بما يثبت به الزنا. وحدّه القتل والحاكم مخيّر في القتل بين ضرب عنقه بالسيف أو إلقائه من شاهق، كجبل ونحوه مشدود اليدين والرجلين، أو إحراقه بالنار أو رجمه، وعلى قول أو إلقاء الجدار عليه فاعلاً كان أو مفعولاً، ويجوز الجمع بين سائر العقوبات والإحراق بأنّ يقتل ثمّ يحرق[2].

وقد اختلف فقهاء أهل السّنّة في حدّ اللّواط وطريق إثباته في ما بينهم.

المالكيّة والشافعيّة، والحنابلة ـ قالوا إنّ البيّنة على اللّواط مثل البينة على إثبات الزّنا، فلا يثبت إلّا بشهادة أربعة من الرجال العدول، ليس فيهم امرأة يرون الميل في المكحلة.

الحنفيّة ـ قالوا: إنّ بيّنة اللّواط غير بيّنة الزّنا، لأنّ ضرره أخف منه،

---

(١) الفقه على المذاهب الأربعة ج ٥ / ٦٩.

(٢) تحرير الوسيلة ج ٢، كتاب الحدود، حدّ اللواط.

وجنايته أقلّ من جنايته، فتثبت البيّنة بشاهدين فقط، فلا يلحق بالزّنا إلّا بدليل، ولم يوجد دليل من الكتاب ولا من السنّة، فبقي الحكم على الأصل مثل باقي الأحكام والشهادات.

واختلف الأئمّة في اللّواط، هل يوجب الحدّ أم التعزير ؟

المالكية والحنابلة والشافعيّة قالوا: إنّ اللّواط إذا ثبت يوجب الحدّ، لكنّهم اختلفوا في صفة الحد، قياساً على حكم الزّنا، بجامع إيلاج فرج محرم، في فرج محرم. المالكية والحنابلة - في رواية عند الشافعيّة قالوا: إنّ حدّ اللّواط الرجم بالحجارة حتى يموت الفاعل والمفعول به، بكراً كان أو ثيّباً، ولا يعتدّ فيه بالإحصان وشرائطه المذكورة، في حدّ الزّنا، أو يقتلان بالسيف حدّاً.

والشافعيّة في رواية أخرى قالوا: حدُّه مثل حدّ الزّنا فيعتبر فيه الإحصان - وهو مذهب سعيد بن المسيّب وعطاء بن أبي رباح والحسن البصري، وقتادة والنخعي والنووي والأوزاعي وأبو طالب، والإمام يحيى - قالوا: يجلد البكر ويغرّب، ويرجم المحصن منهما حتى يموت لأنّه نوع من الزنا.

الحنفيّة قالوا: لا حدّ في اللّواط، ولكن يجب التعزير حسب مايراه الإمام رادعاً للمحرم، فإذا تكرّر منه الفعل أو لم يرتدع، أعدم بالسيف، تعزيراً، لا حدّاً.

أبو يوسف والإمام محمّد من الحنفيّة خالفا الإمام الأعظم في هذا الرّأي، قالا: إنّ اللّواطة قضاء للشهوة... لذلك يجب إقامة حدّ الزّنا عليهما فيجلد البكر، ويرجم الثّيّب المحصن المستوفى لشروط الإحصان... قال الصاحبان: اتفق الصحابة رضوان الله عليهم على أنّه لا يسلم لهما أنفسهما وإنّما اختلفوا في كيفيّة تغليظ عقوبتهما، فنأخذ بقولهم في ما اتفقوا عليه، ورجّحنا قول الإمام عليّ رضي الله عنه، بما يوجب عليهما من الحدّ.

لقد اختلف أصحاب رسول الله ﷺ في كيفيّة حدّ اللّواط بعد اتفاقهم على إقامته. أبوبكر الصديق رضي الله عنه قال: يقتلان بالسيف حدّاً ثمّ يحرقان بالنار، زجراً لهما، وتخويفاً لغيرهما، وهو رأي الإمام عليّ كرّم الله وجهه، وكثير من الصحابة رضي الله عنهم...»[1].

ويبدو أنّ بين رأي الصاحبين لأبي حنيفة واستدلاله بعمل الصحابة خاصّة بترجيح قول عليّ عليه السلام تناقضاً، فإنّ الثابت عنه عليه السلام هو قتل الفاعل والمفعول وإحراقهما، والحال أنّ الرّأي الذي ثبتا عليه هو إجراء حدّ الزّنا على اللّواط من رجم المحصن وجلد البكر.

٣ ـ حدّ السَحْق:

والسَّحْقُ الذي هو وطأ المرأة مِثْلَها، حدّه مائة جلدة مع البلوغ والعقل والإختيار حرّة كانت أو أُمَّة مسلمة أو كافرة محصنة أو غير محصنة، الفاعلة والمفعولة، وفاقاً للأكثر بل المشهور. وقال الشيخ في النهاية: ترجم مع الإحصان وتحدّ مع عدمه[2]. هذا ما جاء عن فقهاء الإماميّة، وأمّا فقهاء أهل السّنّة فلم يوجبوا حدّاً في المساحقة بل حكموا بالتعزير كما حكموا بالتعزير على الاستمناء.

ومن نكح يده أو إذا أتت المرأة المرأة، وهو السحاق، فلا يقام حدّ في هذه الصورة بإجماع العلماء، لأنّها لذة ناقصة، وإن كانت محرّمة، والواجب التعزير على حسب ما يراه الإمام زاجراً له عن المنكر»[3].

٤ ـ القيادة:

والقيادة بمعنى الجمع بين الرجل والمرأة للزنا أو الرجل بالرجل للّواط، حدّهما خمس وسبعون جلدةً والنفي من البلد. ويثبت بالإقرار مرّتين. وقيل

---

(١) الفقه على المذاهب الأربعة ج٥/ ١٣٥-١٤١.

(٢) يراجع: جواهر الكلام ج٤٠ / ٣٨٧،٣٨٨.

(٣) الفقه على المذاهب الأربعة ج ٥ / ١٥٢.

مرّة. وتثبت أيضاً بشهادة شاهدين عدلين[1].

ولم يتعرّض الفقه على المذاهب الأربعة لهذه المسألة والظاهر أنّهم لايرون حدّاً لهذه الجريمة وغاية ما يرون التعزير لها كما قالوا في مسألة المساحقة.

٥ ــ القذف:

وهو الرمي بالزّنا أو اللّواط بلفظ صريح أو ظاهر معتمد عليه وحدّه ثمانون جلدة. ويعتبر في القاذف البلوغ والعقل والاختيار والقصد، وفي المقذوف الإحصان، أيّ البلوغ والعقل والحرّيّة والإسلام والعفّة. فمن استكملها وجب الحدّ بقذفه، ومن فقدها أو فقد بعضها فلا حدّ على قاذفه وعليه التّعزير. ويثبت القذف بالإقراروبشهادة شاهدين عدلين[2].

ولم أجد خلافاً مهمّاً بين الإماميّة وغيرهم من فقهاء المذاهب الإسلاميّة في مسألة حدّ القذف.

٦ ــ سبّ النّبي أو الإمام:

من سبّ النبيﷺ ـ والعياذ بالله وجب على سامعه قتله ما لم يخف على نفسه أو عرضه، أو نفس مؤمن أو عرضه، ومعه لايجوز، ولو خاف على ماله المعتدّ به أو مال أخيه كذلك جاز ترك قتله، ولايتوقّف ذلك على إذن من الإمام عليه السلام أونائبه، وكذا الحال لو سبّ بعض الأئمّة عليهم السلام، وفي إلحاق الصّدّيقة الطّاهرة عليها السلام بهم وجه، بل لو رجع إلى سبّ النبيﷺ يقتل بلا إشكال[3].

ولا شكّ أنّ عدم توقّف إجراء حدّ القتل على سابّ النبيّ والامام عليه السلام على إذن الإمام أو نائبه هو الحكم الأوّلي. ولكن لو حكم وليّ الأمر بلزوم التّوقّف علىمتابعة إجراء الحدّ من خلال المجاري القانونيّة حتى لا تشيع الفوضى في

(١) تحرير الوسيلة ج ٢ ـ حدّ اللّواط والسحق والقيادة.
(٢) المصدر السابق، أحكام حدّ القذف.
(٣) المصدر السابق، ج ٢ كتاب الحدود، قسم الفروع، الفرع الأوّل.

المجتمع مثلاً، فحكمه نافذ من باب الأحكام الولائيّة وهو المقدّم على الحكم الأوّلي بناءً على نظريّة الولاية المطلقة للحاكم الشّرعي.

هذا ماجاء في فقه الإماميّة وأمّا الوارد في فقه الأئمّة الأربعة ـ فكما يلي:

ومن قذف رسول الله ﷺ أو سبّه، أو سبّ واحداً من الرسل الكرام الذين ورد ذكرهم في القرآن الكريم، أو كذَّب رسول الله ﷺ في دعوته فإنّه يقتل حدّاً، ولايسقط عنه الحدّ بالتوبة.

وقيل: لايقتل بعد التوبة: بل يجلد ثمانين جلدة، لأنّ الرّدَّة ارتفعت بإسلامه، وبقي الجلد عليه.

الحنفيّة قالوا: كلّ من أبغض رسول الله ﷺ بقلبه كان مرتدّاً، فالسبّ بطريق أولى فيقتل حدّاً ولا تقبل توبته في إسقاط القتل عنه...

ويشدّد بالضّرب الشديد والسجن على من سبّ من لم يجمع على نبوّته، كالخضر ولقمان، والسيدة مريم بغير الزّنا، أو سبّ أحداً من ذريته عليه الصلاة والسلام فإنّه يشدّد عليه في التأديب بالضرب إن علم أنّه من آله صلى الله عليه وسلّم، وإن لم يكن من آل بيت النبوّة، وادّعى صراحة، أو احتمالاً أنّه من ذريته ﷺ، فلبس عمامة خضراء ونحو ذلك. فلا يبالغ في تعزيره، وتأديبه، لقوله ﷺ: «**لعن الله الداخل فينا بغير نسب، والخارج منّا بغير سبب**»، وقال الإمام مالك رضي الله عنه: من ادّعى الشرف كاذباً ضرب ضرباً شديداً شهراً ويحبس مدة طويلة حتى تظهر لنا توبته، لأنّ ذلك استخفاف بحقه صلوات الله وسلامه عليه.

قالوا: ومن سبّ صحابيّاً من أصحاب رسول الله ﷺ فإنّه يعزّر ويحبس، فلا يشدّد مثل السبّ تكفير بعضهم، ولوكان من الخلفاء الأربعة رضوان الله عليهم فإنّه لا يكفّر، ولكن يؤدّب. أمّا من كفّر جميع الصحابة فإنّه بالاتفاق، لأنّه أنكر معلوماً من الدين بالضرورة...[1].

---

(١) الفقه على المذاهب الأربعة ج ٥ ص ٤٢٩ و٤٣٢.

٧ ـ حدّ السّاحر:

من عمل بالسحر يُقتل إن كان مسلماً، ويؤدّب إن كان كافراً ويثبت ذلك بالإقرار وبالبيّنة[١].

وأمّا أنظار فقهاء أهل السّنّة ففيها خلاف في المسألة وجمهورهم على وفاق مع الإماميّة. قالوا: وتعليم السحر حرام بلا خلاف عنهم، واعتقاد إباحته كفر.

الحنفيّة والمالكيّة والحنابلة ـ قالوا: يكفّر الساحر بتعلُّمه السحر وفعله، سواء اعتقد تحريمه أو لا، ويجب على الحاكم قتله.

الشافعيّة ـ قالوا: لايقتل الساحر ولايكفّر، إلّا إذا اعتقد إباحته[٢].

٨ ـ شرب المسكر:

يجب الحدّ على من تناول المسكر أو الفقّاع، وإن لم يكن مسكراً إذا كان المتناول بالغاً عاقلاً مختاراً عالماً بالحكم والموضوع. ولا فرق في المسكر بين أنواعه كالمتّخذ من العنب وهو الخمر أو التمر وهو النبيذ أو غيرهما، ولا فرق بين كثيره أوقليله ولو قطرة منه ولم يكن مسكراً فعلاً، ولا فرق بين الممتزج بغيره وعدمه إذا كان مسكراً ولم يخرج بامتزاجه عن الإسكار، وإن استهلك ولم يصدق اسمه ففيه خلاف. لكن حكم الحدّ معروف بين أصحابنا حينئذ. ويثبت شرب المسكر بالإقرار مرتين وبشاهدين عادلين. وحدّه ثمانون جلدة، سواء كان الشارب رجلاً أو امرأة، والكافر إذا تظاهر بشربه يُحدّ، وإذا استتر لم يُحدّ وإذا شرب في كنائسهم وبِيَعِهم لم يُحدّ[٣].

وأمّا فقهاء أهل السّنّة فقد اختلفوا في أنّ شرب الخمر له حدّ خاصّ أو يعزّر شارب الخمر عليه. وعلى فرض أنّ له حدّاً فحدّه أربعون أو ثمانون

---

(١) تحرير الوسيلة ج ٢ كتاب الحدود، الفرع الثالث.

(٢) الفقه على المذاهب الأربعة، ج ٥/ ٤٦١ و٤٦٢.

(٣) تحرير الوسيلة ج ٢ ـ حدّ شرب المسكر.

جلدة ومنشأ الخلاف اختلاف الرّوايات.

قال الشوكاني: قال في البحر: مسألة: ولا ينقص عن الأربعين إجماعاً. وذكر أنّ الخلاف إنّما هو في الزيادة على الأربعين. وحكى ابن المنذر والطبري وغيرهما عن طائفة من أهل العلم أنّ الخمر لا حدّ فيها وإنّما فيها التعزير. واستدلّوا بالأحاديث المرويّة عنه ﷺ وعن الصحابة من الضرب بالجريد والنعال والأردية، وبما أخرجه عبدالرزّاق عن الزهري أنّ النبي ﷺ لم يفرض في الخمر حدّاً وإنّما كان يأمر من حضره أن يضربوه بأيديهم ونعالهم حتى يقول لهم ارفعوا. وأخرج أبو داود والنسائي بسند قويّ عن ابن عبّاس أنّ النبيّ ﷺ لم يوقّت في الخمر حدّاً، وبما سيأتي في باب من وجد منه سكر أو ريح.

وأُجيب بأنّه قد انعقد اجماع الصّحابة على جلد الشارب، واختلافهم في العدد إنّما هو بعد الاتفاق على ثبوت مطلق الجلد. وقدذهبت العترة ومالك والليث وأبو حنيفة وأصحابه والشافعي في قول له إلى أنّ حدّ السكران ثمانون جلدة. وذهب أحمد وداود وأبو ثور والشافعي في المشهور عنه الى أنّه أربعون...[1].

٩ ـ حدّ السّرقة:

وحدّ السرقة قطع اليد. ولكن إنّما يثبت بشروط في السّارق والمسروق. وشرائط وجوب الحدّ عليه هي: البلوغ، والعقل، وارتفاع الشّبهة، وارتفاع الشّركة، وأن يهتك الحرز، منفرداً كان أو مشاركاً. وأن يخرج المتاع بنفسه أو مشاركاً، وأن لا يكون والداً من ولده، وأن يأخذه سرّاً. ويعتبر في المسروق بلوغه النّصاب، وهو ربع دينار. ومن شرطه أنّ يكون محرزاً بقفل أو غلق أو دفن. ولايقطع من سرق من جَيْب إنسان أو كُمِّه الظاهرين، ويقطع لو كانا باطنين. وتثبيت السرقة بشاهدين عدلين أو بالإقرار مرّتين.

---

(١) نيل الأوطار ج ٧ / ٣١٩.

وحدّه هو قطع الأصابع الأربع من اليد اليمنى، ويُترك له الرّاحة والإبهام. ولو سرق ثانية قطعت رجله اليسرى من مفصل القدم، ويترك له العقب يعتمد عليها، فإن سرق ثالثة حُبس دائماً. ولو سرق بعد ذلك قتل ولو تكرّرت السرقة فالحدّ الواحد كافٍ[1].

واختلف فقهاء سائر المذاهب عن مذهب الإماميّة في أمرين: أحدهما في نصاب السرقة المعتبر في ثبوت الحدّ الشرعي وثانيهما في مقدار ما يقطع من اليد.

مقدار النصاب:

الحنفيّة قالوا: نصاب حدّ السّرقة، دينار، أو عشرة دراهم، مضروبة غير مغشوشة، أو قيمة إحداهما.

المالكيّة ـ قالوا: نصاب حدّ السرقة ثلاثة دراهم مضروبة خالصة، فمتى سرقها، أو ما يبلغ ثمنها فما فوق من العروض والحيوان وجب إقامة الحدّ عليه.

الشافعيّة قالوا: نصاب السرقة ربع دينار، أو ما يساويه من الدراهم، والأثمان، والعروض.

الحنابلة ـ قالوا: إنّ كلّ واحد من ربع الدينار، والثلاثة دراهم مرد شرعي، فمن سرق واحداً منهما، أو ما يساويه قُطع[2].

محل القطع:

اتفق الأئمّة على أنّ السارق إذا وجب عليه القطع، وكان ذلك أوّل سرقة له، وأوّل حدّ يُقام عليه بالسرقة، وكان صحيح الأطراف فإنّه يبدأ بقطع يده اليمنى، مع مفصل الكفّ، ثمّ يوضع بالزيت المغلي... فإن عاد وسرق مرة ثانية، وجب عليه القطع، وتقطع رجله اليسرى، من مفصل القدم ويكوى محلّ القطع بالنار

---

(١) يُراجَع شرايع الإسلام للمحقّق الحلّي، سلسلة الينابيع الفقهيّة ج٢٣ / ٣٤٥-٣٤٨.
(٢) الفقه على المذاهب الأربعة ج٥ / ١٥٨،١٥٧.

لينقطع نزيف الدم... الحنفيّة ـ قالوا: فإن عاد وسرق بعد أن قطعت يده اليمنى ورجله اليسرى يقف إيقاع الحدّ ولا يجب عليه القطع في المرة الثالثة، بل يضمن السرقة، ويحبس ويضرب حتى يتوب عن السرقة.

والمالكيّة والشافعيّة قالوا: إذا سرق الثالثة قطعت يده اليسرى من مفصل الكفّ، فإذا سَرق الرابعة قُطعت رجله اليمنى من المفصل ثمّ إذا سرق الخامسة حُبس وعُزّر.

والحنابلة ـ قالوا في إحدى الروايات عنهم أنّ السارق لايقطع في الثالثة موافقة لمذهب الحنفيّة. وفي رواية أخرى عنهم: أنّ السارق تقطع يده اليسرى في المرة الثالثة: فإن ما يتُبْ تُقطع رجله اليمنى في المرة الرابعة موافقة لمذهب المالكيّة والشافعيّة. وقال بعض العلماء: إنّ السارق في المرّة الخامسة يُقتل[1].

١٠ ــ المحاربة والفساد في الأرض:

المحارب كلّ من جرّد السلاح لإخافة الناس في برٍّ أو بحر ليلاً كان أو نهاراً فيمصر وغيره، وتثبت هذه الجناية بالإقرار ولو مرّة وبشهادة رجلين عدلين.

وحدّ المحارب القتل أو الصّلب أو القطع مخالفاً أو النّفي، وقد تردّد فيه الأصحاب فقال المفيد: بالتّخيير، وقال الشيخ أبو جعفر رحمه الله: بالتّرتيب يُقتل إن قَتل ولو عفا وليّ الدم قتله الإمام. ولو قتل وأخذ المال استعيد منه وقطعت يده اليمنى ورجله اليسرى ثمّ قتل وصُلب، وإن أخذ المال ولم يقتل قُطع مخالفاً ونُفي، ولو جرح ولم يأخذ المال اقتصّ منه ونُفي، ولو اقتصر على شهر السّلاح والإخافة نُفي لا غير، واستند في التّفصيل إلى الأحاديث الدّالّة عليه وتلك الأحاديث لا تنفكّ عن ضعف في إسناد أو اضطراب في متن أو قصور في دلالة فالأولى العمل بالأوّل تمسّكاً بظاهر الآية[2].

(١) الفقه على المذاهب الأربعة ج٥/ ١٥٩-١٦٢.
(٢) شرايع الإسلام للمحقّق الحلّي: الباب السّادس: في حدّ المحارب.

وأمّا فقهاء أهل السّنّة فقد ذكروا مثل ما مرّ كما وقع الخلاف بينهم أيضاً في التخيير بين ضروب حدّ المحارب القاطع للطريق من القتل والصلب والقطع مخالفاً والنفي أو الترتيب بينها[1].

١١ ــ حدّ الإرتداد:

الإرتداد هو الكفر بعد الإسلام أو إنكار ضروريّ من ضروريّات الإسلام، والمرتدّ على قسمين: فطري ومليّ، ولكلٍّ أحكامه الخاصّة.

المرتدّ الفطري من كان أحد أبويه مسلماً حال انعقاد نطفته، ثمّ أظهر الإسلام بعد بلوغه ثمّ خرج منه. والمليّ: من كان أبواه كافرين حال انعقاد نطفته ثمّ أظهر الكفر بعد البلوغ فصار كافراً أصليّاً، ثمّ أسلم ثمّ عاد إلى الكفر، كنصرانيّ بالأصل أسلم ثمّ عاد إلى نصرانيّته مثلاً[2].

وأمّا أحكام كلٍّ من القسمين:

فالفطريّ لايقبل إسلامه ظاهراً، ويقتل إن كان رجلاً، ولاتقتل المرأة المرتدّة ولوعن فطرة، بل تحبس دائماً وتضرب في أوقات الصلوات، ويضيّق عليها في المعيشة، وتقبل توبتها، فإن تابت أخرجت من الحبس. والمرتدّ المِليّ يُستتاب، فإن امتنع قُتل، والأحوط استتابته ثلاثة أيام، وقتل في اليوم الرّابع. ويعتبر في الحكم بالارتداد البلوغ والعقل والاختيار والقصد. وإذا تكرّر الإرتداد من المليّ قيل: يقتل في الثالثة، وقيل يقتل في الرّابعة، وهو أحوط. ويثبت الارتداد بشهادة عدلين وبالإقرار، والأحوط إقراره مرّتين[3].

وفقهاء أهل السّنّة لم يفرّقوا في المرتدّ بين الفطريّ والمِلّي كما ذكره فقهاء

---

(١) الفقه على المذاهب الأربعة ج٥ / ٤٠٩-٤١٤.

(٢) تحرير الوسيلة ٢ / ٣٢٩ المسألة ١٠ من كتاب المواريث.

٢٨) تحرير الوسيلة ج ٢، كتاب الحدود، خاتمة في سائر العقوبات، القول في الارتداد.

(٣) الفقه على المذاهب الأربعة ص٥ / ٤٢٣-٤٢٥.

الإماميّة، وقد اختلفوا في وجوب قتله فوراً أو وجوب استتابته إلى ثلاثة أيام أواستحبابها. كما اختلفوا في قتل المرأة المرتدّة.

الحنفيّة قالوا: إذ ارتدّ المسلم عن الإسلام والعياذ بالله تعالى ـ عُرض عليه الإسلام فإن كانت شبهة أبداها كشفت عنه، إلّا أنّ عرض الإسلام عليه مستحب غير واجب، فإذا طلب الإمهال، يُستَحب أن يؤجّله القاضي ثلاثة أيام ويحبس ثلاثة أيام، فإن أسلم بعدها وإلّا قتل.

الشافعيّة قالوا: إذا ارتدّ المسلم، والعياذ بالله تعالى ـ فإنّه يجب على الإمام أن يؤجّله ثلاثة أيام، ولايحل له أن يقتله قبل ذلك.

والمالكيّة قالوا بمثل الشافعيّة.

والحنابلة ـ قالوا في إحدى روايتيهم إنّه يجب الاستتابة ثلاثة أيام مثل المالكيّة والشافعيّة وفي رواية أخرى عنهم: أنّه لا تجب الاستتابة، بل يعرض عليه الإسلام فإن قَبِل تُرك وإلّا يتحتّم قتلُه حالاً.

حكم قتل المرأة المرتدّة:

الشافعيّة والمالكيّة والحنابلة ـ قالوا: إنّ المرأة حكمها ما حكم به المرتد من الرجال، فيجب أن تُستتاب قبل قتلها ثلاثة أيام، ويُعرض عليها الإسلام.

والمالكيّة ـ قالوا: إنّ المرأة المرتدّة إذا كانت مرضعاً يؤخّر قتلها لتمام رضاع طفلها.

والحنفيّة قالوا: إنّ المرأة المرتدّة لايجب قتلها.

❖❖❖

المطلب الثاني:

أدلّة الحدود من الكتاب والسّنّة

إنّ الحدود من حيث الأدلّة تنقسم إلى قسمين: الأوّل منهما ما دلّ القرآن صريحاً عليه، والثاني ما دلّت السّنّة عليه فقط أوثبت بالإجماع.

القسم الأوّل: مادلّ الكتاب عليه

وهو كما يلي:

١ ــ دليل حدّ الزّنا وتوابعه من المساحقة واللّواط:

مادلّ عليه القرآن هو الجلد والحبس والتعزير فقط. وأمّا الرجم فإنّما ثبت بالسّنّة الشريفة.

ويدلّ عليه هذه الآيات الشريفة:

الأولى: ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ ۖ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِى دِينِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ ۖ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [النور: ٢].

الثانية والثالثة: ﴿ وَٱلَّٰتِى يَأْتِينَ ٱلْفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمْ فَٱسْتَشْهِدُوا۟ عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ ۖ فَإِن شَهِدُوا۟ فَأَمْسِكُوهُنَّ فِى ٱلْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا ۝ وَٱلَّذَانِ يَأْتِيَٰنِهَا مِنكُمْ فَـَٔاذُوهُمَا ۖ فَإِن تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا۟ عَنْهُمَآ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَّحِيمًا ﴾ [النساء: ١٥، ١٦].

قال المحقّق الأردبيلي: قيل: المراد بالفاحشة الزّنا، وبالنساء الثيّبات بقرينة إضافتهنّ إلى الرّجال وبالإمساك منعهنّ من الفاحشة، وقيل: كان الإمساك في البيوت حدّهن ونسخ بآية الجلد ويحتمل أنّ يكون المراد بها المساحقة والإمساك

المنع ويؤيّده عدم ذكر الرجل وتخصيص الحكم بالنساء وعدم لزوم النّسخ. وإنّه سيذكر قولاً في أنّ المراد بالآية الّتي بعدها اللّواط وذكر حكم الزانية والزاني في الثالثة، لتكون الأولى مخصوصة بالمساحقات والثانية باللّواط، والثالثة تكون مشتركة كما قيل، ولعلّ المضاف محذوف في قوله الموت أيّ ملك الموت، والمراد بجعل الله لهنّ سبيلاً بيان الحكم أو التوبة أو النّكاح المغني عن السّفاح[1].

٢ ـ دليل حدّ القذف:

وتدلّ عليه آيتان وهما:

﴿ وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ۝ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ وَأَصْلَحُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ [النور: ٤، ٥].

٣ ـ دليل حدّ السّرقة:

وتدل عليه آيتان وهما:

﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ۝ فَمَن تَابَ مِنۢ بَعْدِ ظُلْمِهِۦ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ [المائدة: ٣٨ ، ٣٩].

٤ ـ حدّ المحاربة والفساد في الأرض:

وتدلّ عليه هاتان الآيتان:

﴿ إِنَّمَا جَزَٰٓؤُا۟ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓا۟ أَوْ يُصَلَّبُوٓا۟ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْا۟ مِنَ ٱلْأَرْضِ ۚ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْىٌ فِى ٱلدُّنْيَا ۖ وَلَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ۝ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُوا۟ عَلَيْهِمْ ۖ فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ [المائدة: ٣٣ ، ٣٤].

---

(١) زبدة البيان في أحكام القرآن.

القسم الثاني: ما ثبت بالسّنّة أو الإجماع

إنّ غير ما ثبت بالكتاب من الحدود ثبت بعضه بالسّنّة فقط كما ثبت بعض موارده بالإجماع. وموارد القسم الثاني كما يلي:

١ ـ دليل حدّ اللّواط:

اللّواط لم يرد حدّه في القرآن صريحاً، وإن وردت آيات تدلّ على حرمته الشديدة مثل ما ورد في قوم لوط، ولكنّ ورد في الروايات الصحيحة والمستفيضة من طرق أهل البيت عليهم السلام وغيرهم منها:

صحيحة مالك بن عطيّة أو حسنته، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: بينما أمير المؤمنين في ملأ من أصحابه، إذ أتاه رجل فقال: يا أمير المؤمنين إنّي أوقبتُ على غلام فطهّرني، فقال له: يا هذا امض إلى منزلك لعلّ مِراراً هاج بك. فلمّا كان من غدٍ عاد إليه فقال له: يا أمير المؤمنين إنّي أوقبت على غلام فطهّرني، فقال له: إذهب إلى منزلك لعلّ مراراً هاج بك. حتّى فعل ذلك ثلاثاً بعد مرّته الأولى، فلمّا كان في الرابعة قال له: يا هذا إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله حكم في مثلك بثلاثة أحكام فاختر أيّهنّ شئت.

قال: وما هنّ يا أمير المؤمنين؟ قال: ضربة بالسيف في عنقك بالغة مابلغت،أو إهداب (إهداء) من جبل مشدود اليدين والرجلين، أو إحراق بالنّار، قال: ياأمير المؤمنين أيّهن أشدّ عليّ؟ قال: الإحراق بالنّار، قال: فإنّي قد اخترتها يا أميرالمؤمنين، فقال: خذ لذلك أهبَتك فقال: نعم، قال: فصلّى ركعتين ثمّ جلس في تشهّده فقال: اللّهم إنّي قد أتيت من الذنب ما قد علمته، وإنّي تخوّفت من ذلك فأتيت إلى وصيّ رسولك وابن عمّ نبيّك، فسألته أن يطهّرني، فخيّرني ثلاثة أصناف من العذاب، اللّهمّ فإنّي اخترت أشدّهنّ، اللّهمّ فإنّي أسألك أن تجعل ذلك كفّارة لذنوبي، وأن لاتحرقني بنارك في آخرتي، ثمّ قام وهو باكٍ حتّى دخل الحفيرة الّتي حفرها له أميرالمؤمنين عليه السلام وهو يرى النّار تتأجّج حوله، قال: فبكى

أمير المؤمنين عليه السلام وبكى أصحابه جميعاً، فقال له أمير المؤمنين عليه السلام قُم يا هذا، فقد أبكيت ملائكة السّماء وملائكة الأرض، فإنّ الله قد تاب عليك، فقم ولا تعاودنّ شيئاً ممّا فعلت[1].

ويستفاد من الرّواية أنّ الذي ثبت عليه الحدّ بإقراره ثمّ تاب فللإمام عفوه وأهل السّنّة الذين أفتوا بوجوب قتل اللائط والملوط روَوْا عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال: «**اقتلوا الفاعل والمفعول به**»، وقوله صلى الله عليه وآله: «**اقتلوا الأعلى والأسفل**، وقوله: «**اقتلوا الفاعل والمفعول به أحصنا أم لم يحصنا**»[2].

٢ ــ دليل حدّ المساحقة:

وحدّ المساحقة هو جلده مائة ويدلّ عليه موثّقة أبان بن عثمان عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**السّحّاقة تجلد**[3]»، ولم يرَ أهل السنة حدّاً للمساحقة ولم يروُوا حديثاً في ذلك، كما أنّهم لم يَروْا في القيادة شيئاً.

٣ ــ دليل حدّ القيادة:

وحدّ القوّاد خمس وسبعون جلدة وتغريب ويدلّ عليه مضافاً إلى دعوى الإجماع عليه كما في محكي الانتصار والغنية والمسالك[4] رواية عبدالله بن سنان قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أخبرني عن القوّاد ما حدّه ؟ قال: لا حدّ على القوّاد أليس إنّما يعطى الأجر على أنّ يقود؟! قلت: جعلت فداك إنّما يجمع بين الذّكر والأنثى حراماً، قال: ذاك المؤلّف بين الذكر والأنثى حراماً. فقلت: هو ذاك، قال: يضرب ثلاثة أرباع حدّ الزّاني خمسة وسبعين سوطاً وينفى من المصر الذي هو فيه[5].

---

(١) وسائل الشيعة ١٨ / ٤٢٣، أبواب حدّ اللّواط ب ٥ ح ١.

(٢) الفقه على المذاهب الأربعة ج ٥ / ١٤٠.

(٣) الوسائل ج ١٨ / ٤٢٥، أبواب حدّ السحق والقيادة ب ١ ح ٢.

(٤) تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة كتاب الحدود للشيخ آيةالله الفاضل ص ٣٤٨.

(٥) الوسائل ج ١٨ / ٤٢٩، أبواب حدّ السحق والقيادة ب ٥ ح ١.

٤ ـ دليل حدّ السّابّ للنبيّ أو الإمام:

وحدّ السّابّ للنبيّ هو القتل ويدلّ عليه مضافاً إلى الإجماع بقسميه كما في جواهر الكلام[١]، روايات عديدة منها:

صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه سئل عمّن شتم رسول الله صلى الله عليه وآله فقال عليه السلام: يقتله الأدنى فالأدنى قبل أن يرفع إلى الإمام[٢].

ورواية عليّ بن جعفر قال: أخبرني أخي موسى عليه السلام قال: كنت واقفاً على رأس أبي حين أتاه رسول زياد بن عبيدالله الحارثي عامل المدينة فقال: يقول لك الأمير: انهض إليّ، فاعتلّ بعلّة، فعاد إليه الرّسول فقال: قد أمرت أنّ يفتح لك باب المقصورة فهو أقرب لخطوك. قال: فنهض أبي واعتمد عليّ ودخل على الوالي وقد جمع فقهاء أهل المدينة كلّهم وبين يديه كتاب فيه شهادة رجل من أهل وادي القرى قد نكر النبي صلى الله عليه وآله فنال منه، فقال له الوالي: يا أبا عبدالله انظر في الكتاب، قال: حتّى أنظر ما قالوا، فالتفت إليهم فقال: ما قلتم؟ قالوا: قلنا: يؤدّب ويضرب ويعزّر [يُعذّب] ويحبس. قال: فقال لهم: أرأيتم لو نكر رجلاً من أصحاب النبي صلى الله عليه وآله ما كان الحكم فيه ؟ قالوا: مثل هذا، قال: فليس بين النبي صلى الله عليه وآله وبين رجل من أصحابه فرق؟ فقال الوالي: دع هؤلاء يا أبا عبدالله لو أردنا هؤلاء لم نرسل إليك. فقال أبو عبدالله عليه السلام: أخبرني أبي أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: النّاس في أسوة سواء من سمع أحداً ينكرني فالواجب عليه أن يقتل من شتمني ولايرفع إلى السّلطان والواجب على السّلطان إذا رفع إليه أن يقتل من نال منّي، فقال زياد بن عبيدالله: أخرجوا الرّجل فاقتلوه بحكم أبي عبدالله عليه السلام[٣].

والحكم كذلك في سبّ بعض الأئمّة عليهم السلام ويدلّ عليه مضافاً إلى الإجماع

---

(١) جواهر الكلام ٤١ / ٤٣٢.
(٢) الوسائل أبواب حدّ المرتدّ ب ٧ ح ١.
(٣) الوسائل أبواب حدّ القذف ب ٢٥ ح ٢.

بقسميه كما جاء في جواهر الكلام[1]، والى كون الأئمّة عليهم السلام كنفس النبيّ بدليل آية المباهلة، ما ورد من روايات صحيحة بخصوص سبّ الإمام عليه السلام منها:

صحيحة هشام بن سالم قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: ما تقول في رجل سبّابة لعليّ عليه السلام؟ قال: فقال لي: حلال الدّم والله لو لا أنّ تعمّ به بريئاً...[2].

وأمّا فقهاء أهل السّنّة الذين قالوا بقتل سابّ النبيﷺ فقد استندوا إلى ما رُويّ عن الشّعبي عن أمير المؤمنين عليّ رضي الله عنه(أن يهودية كانت تشتم النبيﷺ وتقع فيه فخنقها رجل حتى ماتت فأبطل رسول اللهﷺ ذمتها). رواه أبو داود. وما رُوي عن ابن عباس أنّ أعمى كانت له أُمُّ ولد تشتم النبيﷺ وتقع فيه فينهاها فلا تنتهى ويزجرها فلا تنزجر، فلمّا كان ذات ليلة جعلت تقع في النبيﷺ وتشتمه فأحدّ المعول فجعله في بطنها واتكأ عليه فقتلها. فلمّا أصبح ذكرذلك للنبيﷺ فجمع الناس فقال أنشد الله رجلاً فعل ما فعل لي عليه حقّ إلّا قام. فقام الأعمى يتخطّى النّاس وهو يتدلدل حتّى قعد بين يدي النبيﷺ فقال يارسول الله أنا صاحبها. كانت تشتمك وتقع فيك فأنهاها فلا تنتهي وأزجرها فلا تنزجر ولي منها ابنان مثل اللّؤلؤتين، وكانت بي رفيقة فلمّا كان البارحة جعلت تشتمك وتقع فيك فأخذت المعول فوضعته في بطنها واتّكأت عليه حتّى قتلتها. فقال النبيﷺ: ألا اشهدوا أنّ دمها هدر. رواه أبو داود والنسائي واحتجّ به أحمد في رواية أبيه عبدالله[3].

٥ ــ دليل حدّ السّاحر:

وحدّ العامل بالسّحر القتل إنَّ كان مسلماً، والتأديب إن كان كافراً ويدل عليه ـ مضافاً إلى أنّه لا خلاف فيه[4] ـ رواية السكوني عن أبي عبدالله

(١) جواهر الكلام ٤١ / ٤٢٥.
(٢) الوسائل ج ١٨ / ٤٦١ ـ أبواب حدّ القذف ب ٢٧ ح ١.
(٣) نيل الأوطار للشوكاني ج ٧/ ٣٧٩.
(٤) تفصيل الشريعة، كتاب الحدود ص ٤١٤.

قال: قال رسول الله ﷺ: «**ساحر المسلمين يقتل وساحر الكفّار لايقتل**»، فقيل: يا رسول الله ﷺ: ولم لايقتل ساحر الكفّار؟ قال: «**لأنّ الكفر أعظم من السّحر، ولأنّ السّحر والشّرك مقرونان**»[1].

ورُوي من طرق أهل السُّنّة عن جندب قال: قال رسول الله ﷺ: حدّ الساحر ضربه بالسيف، رواه الترمذي والدارقطني وضعّف الترمذيّ إسناده وقال: الصحيح عن جندب موقوف[2].

٦ ــ دليل حدّ شارب الخمر:

وحدّه ثمانون جلدة وقال صاحب الجواهر: بلا خلاف أجده فيه بل الإجماع بقسميه عليه، بل المحكّيّ منهما مستفيض أو متواتر كالنصوص[3].

ومن النصوص على المسألة موثّقة أبي بصير عن أحدهما عليهما السلام قال: «**كان علي عليه السلام يضرب في الخمر والنبيذ ثمانين...**»[4].

وقد وردت من طرق أهل السّنّة روايات مختلفة أنّ الحدّ أربعون وفي بعضها ثمانون. ولذلك قال البعض منهم إنّه لا حدّ فيه بل يعزّر كما مرّ عن الشوكاني.

٧ ــ دليل حدّ المرتدّ:

لا خلاف في ما بين فقهاء الإماميّة في لزوم استتابة المرتدّ الملّي وتَرتُّب القتل على عدم التوبة عقيبها كما لا إشكال في لزوم قتل المرتدّ الفطريّ بلا استتابة ويدلّ عليه الجمع بين الروايات المختلفة الواردة في حكم المرتدّ فإنّ بعضها ما دلّ على وجوب حدّ المرتدّ مطلقاً كصحيحة محمّد بن مسلم حيث

(١) وسائل الشيعة أبواب بقيّة الحدود ب ١ ح ١.
(٢) نيل الأوطار للشوكاني ج ٧/ ٣٦٢.
(٣) جواهر الكلام ٤١/ ٤٥٦.
(٤) وسائل الشيعة، أبواب حدّ المسكر ب ٦ ح ١.

قال عليه السلام: «**من رغب عن الإسلام وكفر بما أنزل على محمد صلى الله عليه وآله بعد إسلامه فلا توبة له وقد وجب قتله وبانت منه امرأته ويقسّم ماترك على ولده**»[١].

وبعضها يدلّ على استتابة المرتدّ وقبول توبته مطلقاً مثل صحيحة ابن محبوب عنهما عليهما السلام في المرتدّ يستتاب فإن تاب وإلّا قتل، والمرأة إذا ارتدّت عن الإسلام استُتيبت، فإن تابت وإلّا خلدت في السجن وضُيّق عليها في حبسها[٢]. ومن هذه الرواية يفهم حكم المرتدّة وأنّها لا تقتل ولكن تسجن إن لم تتب.

وهناك طائفة ثالثة تدلّ على التفصيل بين حكم الفطري والملّي مثل صحيحة علي بن جعفر عن أخيه أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن مسلم تنصّر، قال: يُقتل ولايستتاب، قلت: فنصرانيّ أسلم ثمّ ارتدّ، قال: يستتاب فإن رجع، وإلّا قتل[٣].

وأمّا فقهاء العامّة الذين قالوا بقتل المرتدّ مطلقاً وأنّ الاستتابة ليست واجبة مثل الحنفيّة فاستدلّوا بمثل قوله صلى الله عليه وآله: «**من بدّل دينه فاقتلوه**»، وأنّه لم يذكر التأجيل والذين قالوا بلزوم الاستتابة مطلقاً مثل الشافعيّة استدلّوا بما رُوِيَ عن عمر بن الخطّاب أنّ رجلاً أتاه من قبل أبي موسى الأشعري، فقال له: هل من معرفة خير ؟ فقال: نعم، فقال: رجل ارتدّ عن الإسلام فقتلناه، فقال له: هلا حبستموه في بيت ثلاثة أيام، وأطعمتموه في كلّ يوم رغيفاً، لعله يتوب؟ ثمّ قال: اللّهمَّ إنّي لمأحضر، ولم آمر، ولم أرض. أخرجه الإمام مالك في كتابه الموطّأ فتبرُّؤ عمر من فعلهم يقتضي وجوب الإمهال ثلاثة أيام قبل قتل المرتدّ...[٤].

---

(١) الوسائل، أبواب حدّ المرتدّ ب ١ ح ٢.
(٢) المصدر السابق ب ٤ ح ٦.
(٣) المصدر السابق ب ١ ح ٥.
(٤) الفقه على المذاهب الأربعة ح ٥ ص ٤٢٤.

المطلب الثالث:

فلسفة الحدود والتعزيرات وحكمتها الاجتماعيّة والأخلاقيّة

قبل تبيين الخطوط العريضة لفلسفة الحدود والتعزيرات ينبغي النّظر في النّصوص الواردة في هذا المقام لتُفهَم في ضوئها تلك الخطوط العريضة.

فمن القرآن:

١ - ﴿ تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا ۚ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَأُولَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾ [البقرة: ٢٢٩].

٢ - ﴿ تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴾ [البقرة: ١٨٧].

والحدود في الآيتين عبارة عن الضّوابط والمقرّرات الشرعيّة من الواجبات والمحرّمات الّتي شرّعت من أجل تنظيم حياة الإنسان، والحدود الشرعيّة المبحوث عنها هنا من أبرز المصاديق لحدود الله الّتي أنذر القرآن بلسان صارم في تجاوزها وتخطّيها والتساهل في القيام بها كما بشّر في أنّ الالتزام بها يهيّئ المناخ المناسب لرسوخ التقوى في أوساط المجتمع.

٣ - ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ ۖ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِى دِينِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ

تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۖ وَلۡيَشۡهَدۡ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٞ مِّنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ﴾ [النور: ٢].

وفي هذه الآية يُنهى عن سيطرة العاطفة المانعة من إجراء الحدود ويجعل التّصلّب في تنفيذها مساوقاً للإيمان بالله واليوم الآخر، كما أنّ التسامح في ذلك بمثابة الخروج عن حظيرة الإيمان.

ومن السّنّة:

١ ـ ماجاء في الحديث الشريف عن النبيﷺ: «**انّه أهلك من كان قبلكم أنّهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحدّ**»، فالمحاباة في إقامة الحدود وعدم المساواة أمام القانون سبب لهلاك الجماعة[١].

٢ ـ ما رُوي عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «**حدّ يقام في الأرض أزكى فيها من مطر أربعين ليلة وأيّامها**»[٢].

٣ ـ وما رُوي عن أبي إبراهيم عليه السلام في قول الله عز وجل: ﴿يُحۡيِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَآ﴾، قال: ليس يحييها بالقطر، ولكن يبعث الله رجالاً فيُحيُون العدل فتحيا الأرض لإحياء العدل، ولإقامة الحدّ فيه أنفع في الأرض من القطر أربعين صباحاً.

٤ ـ وما رُوي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال رسول اللهﷺ: «**إقامة حدّ خير من مطر أربعين صباحاً**».

٥ ـ ومارفعه حفص بن عون قال: قال رسول اللهﷺ: «**ساعة إمام عادل أفضل من عبادة سبعين سنة، وحدّ يقام لله في الأرض أفضل من مطر أربعين صباحاً**»[٣].

---

(١) مجموعة بحوث فقهيّة، الدكتور عبدالكريم زيدان ص ٣٨٠ ـ طبع مكتبة القدس بغداد.

(٢) وسائل الشيعة ج ١٨ كتاب الحدود والتعزيرات، أبواب ١٤٠٧ ه مقدمات الحدود وأحكامها العامّة ب ١ ح ٢ و٣ و٤ و٥.

(٣) المصدر نفسه.

والأحاديث الأخيرة تشبّه الآثار والبركات المعنويّة والاجتماعيّة التي تترتّب على إقامة الحدود الشرعيّة في المجتمع بالآثار والبركات الطبيعيّة والمادّية المترتّبة على نزول الأمطار الغزيرة النافعة الّتي لا يمكن تصوّر الحياة والنموّ والحركة في الأرض بدونها.

بعد أن استلهمنا فلسفة الحدود بصورة إجماليّة في ضوء النصوص الدينيّة لننظر إليها بشيءٍ من التّفصيل.

البركات الاجتماعيّة للحدود الشّرعيّة

ملاحظة تمهيديّة حول ضرورة الأمن الشامل في حياة الإنسان.

الإنسان في حياته الإنسانيّة يحتاج إلى عدّة أشياء لا يمكن الاستغناء عنها منها:

أ ـ الهواء للتنفُّس.

ب ـ الماء والغذاء.

ج ـ اللّباس.

د ـ المسكن.

هـ ـ الهدوء النّفسي.

و ـ الحرّيّة الفرديّة والاجتماعيّة المعقولة.

ز ـ التّعليم والتربية الإنسانيّة.

ح ـ الأمن الشامل.

فالأمن الشامل والعامّ في مجال الحياة الفرديّة والاجتماعيّة من الضرورات الملحّة في الحياة الإنسانيّة، بحيث لولاها تصبح الحياة جحيماً للبشر ويكون بطن الأرض لهم خيراً من ظهرها. والمقصود من الأمن الشامل هو انعدام المزاحم

للاستقرار والطّمأنينة في شتّى أبعاد حياة الإنسان من بدنه وأمواله وممتلكاته، وعرضه، وعقله، وموقعه الإجتماعي ودينه ومعتقداته.

ولاشكّ أنّ الاختلال في أيّ بُعد من تلك الأبعاد يوجب الاختلال في جميعها.

وهناك نصوص كثيرة تدلّ على ضرورة الأمن الشامل وارتباط أبعاده بعضها بالبعض الآخر.

١ ـ ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ ٱجْعَلْ هَٰذَا بَلَدًا ءَامِنًا وَٱرْزُقْ أَهْلَهُۥ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ مَنْ ءَامَنَ مِنْهُم بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ ۖ قَالَ وَمَن كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُۥ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُۥٓ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلنَّارِ ۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ﴾ [البقرة: ١٢٦].

والآية تشير إلى أنّ من أهمّ طلبات إبراهيم عليه السلام وأدعيته كان استقرار الأمن المستتبع للرزق والثمرات، وهو منوط بالإيمان والعقيدة الصحيحة.

فكما أنّ الأمن والإيمان لغةً مشتقّان من مصدر واحد، كذلك هما مرتبطان تماماً في عالم الواقع.

٢ ـ ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ ٱللَّهِ فَأَذَٰقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ بِمَا كَانُوا۟ يَصْنَعُونَ ۝ وَلَقَدْ جَآءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْهُمْ فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَهُمُ ٱلْعَذَابُ وَهُمْ ظَٰلِمُونَ﴾ [النحل: ١١٢ ـ ١١٣].

والآية سواء أشارت إلى قصّة قرية واقعيّة، مثل مكّة، أو أرض سبأ، أو أرض لبني اسرائيل، أو أنّها لم تشر إلى قصّة قرية خاصّة، بل هي في مقام ضرب قاعدة كلّيّة، إنّما تشير إلى وجود العلاقة بين الأمن الإجتماعي والأمن الاعتقادي والرفاهيّة الماديّة، وأنَّ تزلزل الأمن الاعتقادي يسبّب القضاء على الأمن الاجتماعي والرفاهيّة والاطمينان والاستقرار.

٣ ـ ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا يَسۡخَرۡ قَوۡمٞ مِّن قَوۡمٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُونُواْ خَيۡرٗا مِّنۡهُمۡ وَلَا نِسَآءٞ مِّن نِّسَآءٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُنَّ خَيۡرٗا مِّنۡهُنَّۖ وَلَا تَلۡمِزُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَلَا تَنَابَزُواْ بِٱلۡأَلۡقَٰبِۖ بِئۡسَ ٱلِٱسۡمُ ٱلۡفُسُوقُ بَعۡدَ ٱلۡإِيمَٰنِۚ وَمَن لَّمۡ يَتُبۡ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ۞ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱجۡتَنِبُواْ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعۡضَ ٱلظَّنِّ إِثۡمٞۖ وَلَا تَجَسَّسُواْ وَلَا يَغۡتَب بَّعۡضُكُم بَعۡضًاۚ أَيُحِبُّ أَحَدُكُمۡ أَن يَأۡكُلَ لَحۡمَ أَخِيهِ مَيۡتٗا فَكَرِهۡتُمُوهُۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ تَوَّابٞ رَّحِيمٞ ﴾ [الحجرات: ١١ ، ١٢].

ففي الآيتين نهي صريح عن السخرية والتّعيير واللّمز والتّنابز بالألقاب وسوء الظّن والتجسّس والاغتياب. ولاشكّ أنّ هذه القوانين، لو قدّر لها التطبيق في المجتمع، تحفظ الأعراض وحيثيّات الأفراد من الانهدار.

وبعبارة أخرى أنّ لرأس مال الإنسان في حياته أربعة أركان وهي النفس والمال والناموس والعِرض (الموقع الاجتماعي)، وهذه القوانين تشكّل حصوناً منيعة لحفظ تلك الأركان، وتدلّ الآية بصراحة على أنّ عِرض الإنسان يساوي نفسه ودمه. فكما يجب أنّ يحصل الأمن لنفسه فكذلك يلزم تحصيل الأمن لعرضه وموقعه الاجتماعي. كما جاء في الحديث عن رسول الله ﷺ: «**إنّ الله حرّم من المسلم دمه وماله وعرضه وأن يُظنَّ به السوء**»[1].

فالإسلام إنّما يريد استقرار الأمن الكامل والشامل حتّى في مستوى الوهم والخيال بأنّ يكون الإنسان أمناً من سوء الظنّ به في عالم الفكر والخيال، وأنّ سوء الظنّ كما يضرّ بحيثيّة الأفراد ويعرّض شخصيّتهم إلى الهلاك، كذلك يضرّ بنفس الظانّ ظنّ السوء فإنّ هذا الظنّ ممّا يسلب الاعتماد المتقابل والثقة التي يترتّب عليها التعاون والتعامل الاجتماعي.

فقد رُوي عن أمير المؤمنين عليه السلام: «**من لم يحسن ظنّه استوحش من كلّ أحد**»[2].

---

(١) المحجّة البيضاء ٥ / ٢٦٨ ـ يراجع تفسير نمونه ج ٢٢ ص ١٨٥ ـ ١٨٦.
(٢) غرر الحكم ص ٦٩٧.

الحدود الشرعيّة هي الضّمان الوحيد لاستقرار الأمن الشامل

إنّ فلسفة الحدود الشّرعيّة تكمن في تأمين الأمن التامّ والشامل لجميع الأبعاد الإنسانيّة. فإنّها تدابير حكيمة قرّرت من أجل إزاحة الموانع المزاحمة للأمن والاستقرار في تلك الأبعاد. وذلك لأنّ الحدود الشرعيّة يمكن تقسيمها إلى خمس طوائف كلّ طائفة تؤمّن جانباً من جوانب الأمن الضروريّ للإنسان. والطوائف الخمس كما يلي:

الأولى: ما يرتبط بأمن النفوس

الثانية: ما يرتبط بأمن الأموال

الثالثة: ما يرتبط بأمن العقول

الرّابعة: ما يرتبط بأمن الأعراض والنّواميس

الخامسة: ما يرتبط بأمن الدّين والإيمان

الطائفة الأولى: مايرتبط بأمن النفوس

وهو حدّ المحارب والمفسد في الأرض، وهذا الحدّ وضع لتأمن نفوس المجتمع المسلم، فإنّ المحاربين والمفسدين في الأرض يشهرون السّلاح لإخافة النّاس وإهراق دمائهم، ولكنّ الشارع قرّر تلك العقوبة من القتل والصلب والقطع من خلاف والنّفي حتّى لايجرؤ أحد على ارتكاب تلك الجريمة. وإذا قدّر تطبيق هذا الحدّ فسوف ينعم الأفراد بالأمن والطمأنينة على نفوسهم.

الطائفة الثانية: مايرتبط بأمن الأموال.

ومصداق هذه الطائفة حدّ السّارق.

قرّر هذا الحدّ لقطع يد السّارق لتأمين الأمن على أموال النّاس فإن من امتدّت يده الخيانيّة إلى أموال النّاس وسرقت ولو ربع دينار أوجب الباري قطعها حتّى لاتمتدَّ أيدٍ أخرى إلى تلك الخيانة، فيحصل الأمن في المجتمع على

أموالهم. إذاً فلا غرو في أنّ تقطع تلك اليد الّتي لو قطعت مظلومة لَوُدِيَتْ بخمس مائة دينار من أجل تلك الحكمة البالغة.

ولنعم ما أجاب به السيّد المرتضى في ردّه على شبهة أبي العلاء المعرّي حيث قال مستنكراً قطع يد السّارق:

يدٌ بخمس مئينٍ عسجداً وُدِيتْ ... ما بالُها قُطعت في ربع دينار؟!

فأجاب الشريف:

عِزُّ الأمانةِ أغلاها، وأرخصُها ... ذلُّ الخيانة، فانظر حكمةَ الباري

الطائفة الثالثة: مايرتبط بأمن العقول

ومصداق هذه الطائفة حدّ شارب الخمر.

فإنّ حدّ شرب الخمر قرّر للحفاظ على أمن العقل وذلك لأنّ شرب الخمر يجلب على شاربه أنواعاً من المضرّات والأمراض البدنيّة والرّوحيّة والاجتماعيّة وهي الّتي عبّر عنها القرآن بالإثمّ والرّجس والعداوة والبغضاء وعمل الشيطان كما جاء في عدّة آيات منها:

١ ـ ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ﴾ [البقرة: ٢١٩].

٢ ـ ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ [المائدة: ٩٠].

٣ ـ ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ﴾ [المائدة: ٩١].

ولكنّ أمّ المفاسد في ذلك هو الاختلال العقلي النّاجم عن شرب المسكرات. وهذا الاختلال هو الذي يهيّئ المناخ لاقتراف المعاصي ويسعّر نيران الحروب والعداوة والبغضاء والهرَج والمرَج وما إلى ذلك. وتأمين الأمن العقلاني يتوقّف على تنفيذ

العقوبة الصّارمة على متعاطي الخمر حتّى يقلع عن ذلك ويكون عبرة للآخرين.

الطّائفة الرابعة: مايرتبط بأمن الأعراض والنواميس.

ومصداقها حدّ الزّنا ولواحقه من اللّواط والقذف والمساحقة والقيادة.

وهذا الحدّ إنّما هو للحفاظ على العرض والشرف من الانهيار والدّمار. وذلك لأنّ الله خلق الإنسان على أساس الفطرة، والفطرة اقتضت أنّ يؤطّر الميل الجنسي الغريزي ضمن إطار الأسرة بين الرجل والمرأة، وتحت الضّوابط الشّرعيّة المقرّرة المرتبطة بالزواج والنكاح الشّرعي، ويكون إشباعه تحت ذلك الإطار من أجل التّناسل وتوليد الذّريّة. كما قال عزّ وجلّ: ﴿فَاطِرُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۚ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا وَمِنَ ٱلْأَنْعَٰمِ أَزْوَٰجًاۖ يَذْرَؤُكُمْ فِيهِۚ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

والهدف الثّاني لتشكيل الأسرة على أساس الفطرة خَلْقُ حالة الهدوء والأمن الرّوحي والسّكن النفسي للزوجين والاستفادة من كانون الحبّ الطبيعيّ بين الجنسين كما قال عزّ وجلّ: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةًۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الروم: ٢١].

ولا شكّ أنّ الهناء الحقيقيّ والتربية الصحيحة للأولاد والاستقرار النّفسي والشرف الاجتماعي وما إلى ذلك من مُثُل عُليا تتوقّف على الالتزام بالخطّ الفطري والزواج الشّرعي. وهذا مايعبّر عنه بالعرض والنّاموس والعفاف وما إلى ذلك من تعابير.

ومن جانب آخر إنّ تعاطي أعمال من قبيل الزّنا واللّواط والمساحقة والقيادة إنّما هو انحراف عن ذلك الخطّ الفطري وتعدّ عليه كما قال عزّ وجلّ: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَٰفِظُونَ ۞ إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ۞ فَمَنِ ٱبْتَغَىٰ وَرَآءَ ذَٰلِكَ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْعَادُونَ﴾ [المؤمنون:٥ -٧]. وهذا التّعدّي يشكّل

اهدارا للعرض والنّاموس والعفاف ويسبّب سقوطاً من قمّة الإيمان والتقوى إلى هوّة الفسق والرذائل وفساد الأخلاق، ودمار الأنساب، وتعريض الزوجة إلى الانحلال الخلقي، والأولاد إلى التّعقيد النفسي، وتربيتهم تربية غير صحيحة وتعريضهم إلى الفساد والإجرام وما إلى ذلك من مضارّ ومهالك ناجمة عن تعرّض العرض والشّرف للإنهيار. وتأمين الأمن الصحيح للعرض والنّاموس يتوقّف على إجراء الحدود الصّارمة، كما أنّ القاذف، ولوكان صادقاً إنّما يشيع الفاحشة ويكسر جدار الأُبّهة لتلك المعاصي ويهدم الشخصيّة الإنسانيّة للأفراد والموقع الاجتماعي لهم. لذلك استحقّ الجلد والتفسيق والتشهير بين الملأ كي لايجرؤ أحد على اقتراف تلك المعاصي.

ولتتميم البحث لا بأس بالإشارة إلى مضارّ الزّنا وما يلحق به من معاصٍ وجرائم وعقوبات.

مضارّ الزّنا وعقوباته:

أمّا مضارّ الزّنا الشنيعة، وآثاره الممقوتة، فهي أكثر من أنّ تحصى، لأنّها مضارُ أخلاقيّة، ودينيّة، وجسمانيّة، واجتماعيّة، وأسريّة، وناهيك بجريمة يرتكبها صاحبها وهو جذلان مسرور، بينما يجني على نفسه بإغضاب ربّه، وتعرّضه لمقته وغضبه، وشديد عقابه. بل يتعرّض لانتزاع الإيمان من قلبه، كما يخلع الإنسان قميصه من عنقه. فإن مات وهو متلبّس بجنايته، مات على ملّة غير ملّة الإسلام.

قال رسول الله ﷺ: «**لايزني الزاني حين يزني وهو مؤمن**». رواه البخاري وغيره.

أمّا الأضرار الّتي تعود على المرأة من جرّاء هذه الفاحشة: فهي هتك عرضها، وسلب شرفها، وضياع حيائها، وذهاب دينها، وسقوطها في المجتمع، وتعرّضها لإرتكاب كبيرة من أعظم الكبائر، واقتراف جريمة من أفظع جرائم المجتمع، وهي لاهية مسرورة، بلحظات قليلة، وشهوة حقيرة.

ولا ننسى تدنّس شرف أسرتها، وإلحاق العار بأهلها الأبرياء، نساءً ورجالاً، بلاذنب ولا جريرة ثمّ الجناية على الجنين الذي قد يولد من طريق الزّنا، ويأتي ثمرة لهذه الجريمة، فيتعرض للقتل وهو الغالب، وإن عاش فالضَّياع، والفساد، والعار الملازم له طول حياته، واحتقار المجتمع له، ونفورهم منه، حتى يصبح الموت أفضل عنده من هذه الحياة. فإن من لم يثبت نسبه فهو ميِّتٌ حكماً.

والجناية على زوجها إن كان لها زوج، وهتك عرضه، وضياع شرفه وسمعته، وسقوطه بين أصحابه، وجيرانه ومعارفه، وملاحقة العار له مدة حياته، وبعد وفاته.

والجناية على الأولاد والذرّيّة من ذكور وأناث، جناية تعدل القتل، وسلب الروح من الجسد، فهذه الجريمة البشعة لا تنسى مع الزمن، ولا تخفى على أحد، لأنّ رائحتها الكريهة، تزكم النفوس، وتنتشر انتشار الريح العاصف وقد قيل: إنّ الجريمة لها أجنحة تطير بها.

وإذا تصوّرت ما يترتب على هذه الجريمة حينما تُدخل الزوجة على أولادها، وأسرة زوجها مولوداً ليس منهم، وتُقحم عليهم شخصاً غريباً عنهم، يشاركهم بلا حقّ، في معيشتهم وشرفهم، واسمهم وميراثهم. وكلّ خواصّهم، وما يتبع ذلك من أضرار جسيمة لايعلمُها إلّا علّام الغيوب، علمت فظاعة هذه الجريمة.

ثمّ إذا نظرت إلى الأضرار الصّحّية التي تترتّب على فاحشة الزّنا من أمراض الزهري، والسيلان، وغيرهما ممّا أثبته الطبّ من مضارّ الزّنا، وأُفردت له كتب مؤلّفة في هذا الشأن، عرفتَ حكمة تشديد الشّرع في تحريمه.

وبعد فإنّ هذا البلاء الخطير متى وقع فيه الشخص مرّة استمرأه، وتلذّذ به، ولايستطيع الاقلاع عنه، وأحبَّ التّنقّل فيه، بعد أن ذاق لذّته، فيتفاقم شرّه، ويتزايد ضرره، ويصبح وباءً في المجتمع الإنساني.

فلا غرابة إذاً في أن يكون الأسلوب الذي يعالج به مرتكب هذه الجريمة،

أن يضرب بالسوط مائة جلدة إن كان بكراً، ويفتضح أمره على مرأى من أصحابه وجيرانه، حتى يحتقر في نفوسهم، وتسقط منزلته بينهم، ويأخذوا منه حذرهم، ويبتعدوا عن مصاحبته، لأنّه أصبح كالمريض الأجرب، لخبث نفسه، وسوء سريرته وشناعة فعله، وشدّة خطره، على الأفراد الذين يتّصلون به. وهذه عقوبته الدنيويّة، ولَعذاب الآخرة إن لم يتب، أشدّ وأبقى.

أمّا عقوبة الرّجم بالحجارة للزاني المحصن، ففيه معنى اسقاط منزلة الزاني والزانية وتجريدهما من الإنسانية الكاملة الفاضلة، وإلحاقهما بالعجماوات التي لا تفهم التأدّب والزجر إلّا بالضّرب الشديد المؤلم، أو الموت الشنيع، حيث لاينفع معهما ردع، ولا نصح، ولم يبق له وسيلة تؤدّبه إلّا الضّرب المبرّح، فجعل الشارع الحكيم الجلد، أو الرجم أمام طائفة، من المؤمنين ليكون الخزي والعار أبلغ وأكمل في حقّهما، ويرتدع من تسوّل له نفسه الوقوع في ذلك الذنب بعد أن رأى عاقبته ونهايته.

فالشارع الحكيم قصد من تشريع عقوبة الزّنا، الردع للمجتمع، والزجر والتخويف للغير أكثر من التنفيذ في الجاني، فإنّ العبد حينما يقارن بين ما سيحصّله من اللّذة العارضة بالزّنا، وبين ما يستتبع هذه اللذّة من العقوبات الشديدة، والخزي والعار والفضيحة أمام المجتمع في حياته أو بعد مماته امتنع عن الوقوع فيها، وفضّل البعد عنها، والفرار منها صوناً لنفسه، وعرضه، وشرفه وكرامته.

وزيادة من الشارع في الاحتياط عن الوقوع في هذه الجريمة، وحفظ المجتمع منها حتى يعيش في سلام وصحّة، فليس هناك ما يقطع أوصال المجتمع، وينشر العداوة بين أفراده وجماعته مثل جريمة الزنا. من أجل ذلك كلّه نهى الشارع المؤمنين عن الاقتراب من الزّنا، والوقوع في مقدّماته وأسبابه، خوفاً من أن يقعوا في شراكه، كما ينهى المهندس المواطنين عن الاقتراب من مواقع الخطر

كتجمّع الكهرباء، وحقول الألغام، ومخازن المفرقعات، حتّى لا يدهمهم خطرها، وهم لايشعرون.

قال عزّ وجلّ: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا ﴾ أيّ ولا تقربوا من الزنا بمباشرة أسبابه القريبة أو البعيدة، فضلاً عن مباشرته، وإنّما نهى الشارع عن مقاربته لأنها تدعو إلى مباشرته (إنّه كان فاحشة) لأنّ فعله ظاهر القبح، متجاوزُ عن الحدَّ، ﴿وَسَآءَ سَبِيلًا ﴾ أي بئس طريقاً طريقه فإنّه غصب الإيضاع المؤدّي إلى اختلال أمر الأنساب، وهيجان الفتن، وفساد المجتمع، وكيف لا وقدعدّه الله تعالى بعد الشّرك والقتل فقال عزّ وجلّ: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ﴾ [الفرقان: ٦٨]. وبين الرسول صلوات الله وسلامه عليه بعض أضراره ومساوئه فقالﷺ: «**إيّاكم والزّنا فإنّ فيه ستّ خصال، ثلاث في الدّنيا، وثلاث في الآخرة، فأمّا التي في الدنيا: فذهاب البهاء، ودوام الفقر، وقصر العمر. وأمّا الّتي في الآخرة: فسخط الله تعالى، وسوء الحساب، والخلود في النار**»، رواه أبو حذيفة بن اليمان رضي الله تعالى عنه.

وقالﷺ: «**إذا زنى العبد خرج منه الإيـمان، فكان على رأسه كالظّلّة، فإذا انقطع رجع إليه....**»[1].

الطائفة الخامسة: مايرتبط بأمن الدين والإيـمان.

ومصاديق هذه الطائفة هي حدّ المرتدّ والسّاحر والسّابّ للنبيّﷺ أو الإمام المعصوم عليه السلام.

وتوضيحه أنّ الدّين والإيمان من وجهة نظر الإسلام وسائر الأديان السّماويّة: هو الطّريق الفطري، والصّراط المستقيم، والمعبر الوحيد الذي يعبر الإنسان من خلاله ويصل إلى الهناء الدنيوي بالتحلّي بالكمالات الإنسانيّة،

(١) الفقه على المذاهب الأربعة ج ٥ ص ٥١ ـ ٥٤.

والسّعادة الأبديّة في الآخرة.

وإذا مُني بالانحراف عن ذلك الصّراط فسوف يقع في عذاب الجحيم الأبديّ. وما جاء الأنبياء بأجمعهم وما بذل الأولياء جهودهم إلّا من أجل إيصال بني الإنسان إلى ذلك الهدف المنشود. وعليه فيكون تأمين الأمن للدّين والإيمان من أعظم الضرورات والواجبات المصيريّة، حيث إنّ هناك أعداء ألدّاء وهم الأبالسة وأولياؤهم من الجنّ والإنس لإيجاد التّشويش وتعكير الأجواء على بني الإنسان حتّى لايصل الدين إليهم سليماً من الاعوجاج والانحراف.

ولا شكّ أنّ تعاطي السّحر من النماذج الواضحة للانحراف، وقد عبّر عنه بالكفر. كما أنّ ارتداد المسلم عن دينه يوجب تزلزل المؤمنين عن عقائدهم الصحيحة ويعكّر الأجواء على الّذين لو قدّر لهم وصول الدّين إليهم في ظروف عاديّة لتقبّلوه وانصاعوا إلى تعاليمه، فإنّهم حينما يسمعون بأنّ مسلماً ارتدّ عن دينه، يتوقّفون عن استمرار التحقيق. وقد يعرض لهم اليقين بعدم مصداقيّة لدين الإسلام. فهذا المرتدّ في الواقع قد صدّهم عن الإيمان والدّين، فهو مسئول عن عدم وصولهم إلى حقيقة الإسلام، وبالتّالي عن سقوطهم في هوّة الشّقاء الأبديّ، وما أفظعها من جريمة!

وكذلك التّعرض لشخصيّة الرسولﷺ أو أحد المعصومين الذين هم يشكّلون الرموز الأساسيّة للدّين والإيمان، والأعلام البارزة للهداية والحجج البالغة الإلهيّة، فإنّ النيل منهم وشتمهم يعتبران إسقاطاً لتلك الرموز، وزعزعة لتلك الأعلام. ومن ثَمّ يحصل التّشويش والتعكير للأجواء على المرتادين لطريق الحق، فيزلّون عنه بسبب ذلك الشّتم والسّباب.

ولا شكّ أنّ الوقوف أمام تلك الجرائم البشعة يستدعي تقنين حدود حاكمة لمن يتعاطاها، ومن أجل ذلك قرّرت تلك الحدود، فهي للحفاظ على أمن الدين والإيمان.

توهّم المنافاة بين حدّ المرتدّ والحرّيّة الفكريّة:

ولا بأس بالإشارة هنا إلى هذه الشّبهة الّتي نرى الكثير من المتشدّقين بالمصطلحات الغربيّة كالليبراليّة والعلمانيّة والحرّيّة الشخصيّة، وغيرها يطرحونها بلا أيّ تدقيق في مغزى حدّ المرتدّ وحقيقة الحرّيّة وحدودها. فإنّهم يقولون: انّ الحرّيّة للإنسان تقتضي أن يختار الإنسان دينه ومعتقده بلا أيّ إلزام وقهر، فله أن يختار أيّ دين يحبّه وله أن يخرج من ربقة أيّ عقيدة لايهواها وأن يُصحِرَ بذلك الخروج والارتداد. فإذا قدّر للمرتدّ أن يواجه بالحدود الشّرعيّة فليس ذلك إلّا سلب لحرّيّته الشخصيّة.

وفي الجواب يمكن أن يقال:

أوّلاً: صحيح أن الإنسان له الحرّيّة الشخصيّة في اختيار أيّ عقيدة شاء. وفي الواقع إنّ الله هو الذي منحه هذه الحرّيّة بصورة تكوينيّة. فإنّ الإنسان مخيّر تكويناً وليس مسيّراً، وتشير إلى ذلك العشرات من الآيات من قبيل (لا إكراه في الدّين) حيث يستفاد منها أنّ العقيدة القلبيّة لا يمكن إيجادها بالقهر والإكراه كما لا يمكن إزالتها بذلك. بل لها أسبابها الطبيعيّة من الأدلّة العقليّة وغيرها ممّا توجب الاقتناع القلبيّ.

هذا ولكنّ الإنسان ليس مخيّراً من ناحية التشريع بأن يباح له اختيار أيّ عقيدة شاء، وأنّه لايتحمّل مسئوليّة العقيدة الّتي اختارها، أو العقيدة التي يريد الإقلاع عنها. بل هو يكون مسؤولاً شرعاً عندما تتمّ الحجّة عليه عن العقيدة الإسلاميّة الّتي يختارها في حالة العقل والبلوغ. وعليه أن يلتزم بلوازمها من الأخلاقيّات والعبادات إلى آخر عمره. إذ ليست العقيدة أمراً اعتباطيّاً أو ألعوبة يلعب بها أنّى يشاء، ومتى ما أراد. وليست هي من قبيل السليقة الشخصيّة لاختيار نوع الطعام أو موضة الثياب وماشاكلها الّتي قد تتغيّر حسب الأزمنة والأوقات، وليس لها مِلاك إلّا الميل الشّخصي.

وعليه فوِزان العقيدة الصحيحة ليس وِزانَ الثياب والطّعام وسائر الكماليّات، بل هي الجوهر الأساسيّ الذي تتقوّم به إنسانيّة الإنسان بحيث إذا فقدها يفقد إنسانيّته. كما أنّ البدن إذا فقد الاكسيجين للتنفّس يصبح خشبة هامدة بلا أيّ حراك. فتغيير العقيدة الصحيحة يوجب انعدام الحقيقة الإنسانيّة، كما أنّ حبس الإنسان نفسه عن استشمام الهواء يوجب الانتحار والهلاك.

ولهذا توعّد الباري الذين يرتدّون عن الإيمان والدين الصحيح بأشدّ ما يكون من العذاب مثل قوله عزّ وجلّ:

١ - ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: ٢١٧].

٢ - ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱرْتَدُّوا۟ عَلَىٰٓ أَدْبَٰرِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلْهُدَى ۙ ٱلشَّيْطَٰنُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَىٰ لَهُمْ ۞ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا۟ لِلَّذِينَ كَرِهُوا۟ مَا نَزَّلَ ٱللَّهُ سَنُطِيعُكُمْ فِى بَعْضِ ٱلْأَمْرِ ۖ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِسْرَارَهُمْ ۞ فَكَيْفَ إِذَا تَوَفَّتْهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَٰرَهُمْ ۞ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمُ ٱتَّبَعُوا۟ مَآ أَسْخَطَ ٱللَّهَ وَكَرِهُوا۟ رِضْوَٰنَهُۥ فَأَحْبَطَ أَعْمَٰلَهُمْ﴾ [محمد: ٢٥ - ٢٨].

ثانياً: إنّ الحرّيّة كما أسلفنا في الفصول السابقة ليست مطلقة. فقد أطبقت جميع الأديان السماويّة، بل جميع المدارس الفكريّة والوضعيّة بأنّها محدودة. فإنّ الحرّيّة المطلقة لايترتّب عليها إلّا الفساد والهلاك، كما لايترتّب على المياه غير المخزونة والمؤطّرة عبر القنوات والأنابيب والتي تأتي بصورة سيول جارفة إلّا الخراب والدّمار. ولم يرفع شعار الحرّيّة المطلقة إلّا الإباحيّون والفوضويّون. غاية ما هناك أنّ لكلّ دين ومدرسة معياراً لتحديد الحرّيّة، فالمعيار لتحديد الحرّيّة في المدارس الغربيّة والخطّ الأحمر لها هو لحظ حرّيّة الآخرين. فما دامت حرّيّة الفرد لم تضرّ بحريّة الآخرين فهي محترمة، وإذا أضرّت بها تكون محظورة وممنوعة، وتُرتّب عليها العقوبات القانونيّة.

وفي الإسلام، مضافاً إلى ذلك المعيار، معايير أخرى من قبيل رعاية الكرامة الإنسانيّة لنفس الفرد وحرّيّته المعنويّة، فإذا أضرّت بهما حريّته الفرديّة تكون ممنوعة، وإن لم تزاحم حرّيّة الآخرين. وفي ما نحن فيه أنّ الحرّيّة الشخصيّة للشّخص المرتدّ إذا أظهر انسلاخه عن العقيدة الإسلاميّة، أو إنكاره لبعض الضرورات الدينيّة تكون مضافاً إلى منافاتها لكرامته الإنسانيّة وحرّيته المعنويّة وسعادته الحقيقيّة والأخرويّة بالذات، مزاحمةً لحرّيّة الآخرين الّذين تتزلزل عقائدهم بسبب مشاهدة المرتدّ عن الإسلام، أو الذين في حال الفحص والتحقيق عن الحقيقة عندما يسمعون بارتداد المرتدّ تتعكّر الأجواء الفكريّة لديهم. وقد يدعو ذلك إلى انصرافهم عن إكمال شوط التحقيق ووصولهم إلى الحقيقة، إلى غير ذلك من أضرار يتعرّض لها المجتمع المسلم والنّظام الإسلامي بسبب ظاهرة الارتداد.

إذاً فكيف يسمح للمرتدّ إظهارُ ردّته مع منافاتها لمصالح الآخرين؟ وعلى هذا المنوال سلكت الأديان السّماويّة بل حتّى الأحزاب السّياسيّة والأنظمة البشريّة في تنفيذ أشدّ العقوبات على المرتدّين عن الدين أو الحزب أو النّظام.

نعم إنّ الحدّ الشرعيّ على المرتدّ لاينفّذ إلّا إذا تظاهر في ردّته، بحيث يكون تظاهره تبليغاً ضدّ العقيدة الإسلاميّة. وأمّا لو كتمها في نفسه أو كان في حالة تحقيق إذا اعترضته شبهات فكريّة، وأراد أن يسأل العلماء والأختصاصييّن ويباحثهم من أجل معرفة الحقيقة فإنّ عقوبة المرتدّ لا تطبّق عليه أبداً.

ولا شكّ أنّه لايثبت حدّ المرتدّ إلّا إذا ثبت عند القاضي ردّته بإقراره أو بشهادة البيّنة عليه في المحكمة القانونيّة. وهذا لايتمّ إلّا في صورة تظاهره بالرّدّة علناً وعدم اكتراثه بالنسبة إلى الحدود الشّرعيّة.

البركات الأخلاقيّة والتربويّة للحدود الشّرعيّة

تمهيد: حول النّظام التربويّ الأفضل

هناك اختلاف بين الأنظمة التربويّة قديماً وحديثاً حول استعمال أسلوب العنف في مجال التربية. سلك بعضها طريق الإفراط في العنف فأباحَه على الدّوام للمربّي وفي جميع المراحل سواء كان المربّي والداً أو والدةً أو معلّماً أو حاكماً ولأدنى ذريعة من تخلّف المتربّي ولوكان طفلاً صغيراً. فترى المعتقدين بهذا الأسلوب يلازمون العصا والسّوط والسّيف لإرهاب المتربّين.

وقد مال بعضها على عكس الطّريقة الأولى تماماً فحظروا الأساليب العنفيّة بجميع صورها، واتّجهوا إلى اتخاذ الأساليب السلميّة من النصح والتشويق أو الأساليب التنبيهيّة غير البدنيّة على الأكثر من الحبس والهجر والإعراض وما إلى ذلك. وهذا الاتّجاه هو السّائد في البلدان الغربيّة نظريّاً ويدعمه بعض علماء النفس والتربية بتحقيقاتهم التجريبيّة المفصّلة حول الأضرار الروحيّة والاجتماعيّة والتربويّة النّاجمة عن الأساليب العنيفة. ومن ثَمَّ أُلغي حكم الإعدام في بعض البلدان الغربيّة حتى بالنسبة إلى القتلة والسّفّاكين واكتفوا بالحكم بالسجن المؤبّد على هؤلاء.

وما بين الإتّجاهين الإفراطي والتّفريطي هناك اتّجاه ثالث، سلكه كثير من عقلاء العالم غابراً وحاضراً. وملخّص هذا الاتّجاه الوَسَطي: هو استعمال الأساليب غير العنفيّة ما أمكن من الوعظ والنصح والأساليب الوقائيّة الثقافيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة، وعند الضّرورة بحيث تكون تلك الأساليب عقيمة يسمح باستعمال العنف بمقدار الضرورة حسب الموارد من الصفعة إلى السّوط

والعصا والسجن، بل السيف وما إلى ذلك من وسائل الإعدام. ولذلك اشتهر في المثل السائر (آخرالدّواء الكيّ).

وهذا الأسلوب هو المتّبع بين الأطبّاء حيث قسّموا الطّبّ إلى وقائيّ وعلاجيّ. ثمّ إنّهم يتدرّجون في الطبّ العلاجي من الأساليب السّهلة ويصلون إلى الأساليب الصّعبة تدريجيّاً، وقد يجوّزون العمليّات الجراحيّة الخطرة إذا اقتضت الضرورة، وإن احتملوا هلاك المريض تحت مباضع الجراحة.

وقد قرّر الإسلام هذا الأسلوب العقلانيّ الأفضل وبنى تعاليمه التربويّة على ذلك. فإنّ النظام التربوي الإسلامي يقوم على التبشير والإنذار كما وصف نبيّ الإسلام وسائر الأنبياء بهذين الوصفين معاً في كثير من الآيات:

١ ـ ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا ﴾ [سبأ: ٢٨].

٢ ـ ﴿وَبِٱلۡحَقِّ أَنزَلۡنَٰهُ وَبِٱلۡحَقِّ نَزَلَۗ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا مُبَشِّرٗا وَنَذِيرٗا ﴾ [الإسراء: ١٠٥].

٣ ـ ﴿وَمَا نُرۡسِلُ ٱلۡمُرۡسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ ﴾ [الأنعام: ٤٨].

ونرى في النظام التربوي تدابير معنويّة، وثقافية واجتماعيّة واقتصاديّة لو عمل بها وقدّر لها التطبيق بصورة صحيحة لتربّى تحت ظلالها أغلبيّة المجتمع من دون أنّ يقعوا في هوّة الانحراف والمعصية. نعم في حال عدم جدوى تلك الأساليب وسقوط الإنسان في المخالفات، عند ذلك يأتي دور الأسلوب العنيف كأسلوب علاجي لردع ذلك المتردّي عن الهلاك وليكون عبرة للآخرين.

فمثلاً في مجال تربية الطفل يوصّي الإسلام المربّين باتخاذ الأساليب الهادئة ويحذّرهم ما أمكن من الأساليب العنيفة.

فقد قال رسول الله ﷺ: «**اكرموا أولادكم وأحسنوا آدابهم يغفر لكم**»[1].

وقال بعضهم: شكوت إلى أبي الحسن موسى عليه السلام ابناً لي، فقال: «**لاتضربه،**

(١) ميزان الحكمة ج ١ / ٧٣.

واهجره ولا تُطِل»[1].

وقال عليّ عليه السلام: «**إنّ العاقل يتّعظ بالأدب والبهائم لا تتّعظ إلّا بالضّرب**»[2].

نعم في نهاية المطاف إذا لم تؤثّر الأساليب الهادئة أو شبهها كالهجر والإعراض يسمح للوالدين بضرب أولادهم على فعل المعاصي أو ترك الصّلاة مثلاً بما لايوجب احمراراً أو اسوداداً في أبدانهم.

قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «**علّموا أولادكم الصلاة إذا بلغوا سبعاً، واضربوهم عليها إذا بلغوا عشراً وفرّقوا بينهم في المضاجع**»[3].

وعن حمّاد بن عثمان قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: **في أدب الصّبي والمملوك، فقال: «خمسة أو ستّة، وارفق»**[4].

موقع الحدود الشّرعيّة في النّظام التّربوي الأفضل

بعد أن عرفنا المعالم العامّة للنظام التربوي الأفضل والّذي ينطبق تماماً على النظام التربوي الإسلامي، حان لنا أن نعرف موقع الحدود الشرعيّة في ذلك النّظام.

الحدود الشّرعيّة تشكّل الحلقة الأخيرة في سلسلة حلقات التّدابير الحكيمة للتربية الصحيحة. وغير الحلقة الأخيرة من الحلقات تتّصف بالأساليب الهادئة، وتكون ذات صبغة فكريّة أو ثقافيّة، أو اجتماعيّة أو اقتصاديّة على الأغلب، ولو قدّر لها التطبيق نوعاً لما احتاج النظام الإسلامي إلى القيام بالعلاج الأخير الذي يتّصف طبيعة بالعنف والصّرامة.

---

(1) ميزان الحكمة ص ٧٦.

(2) المصدر السابق ص ٧٧.

(3) المصدر السابق ص ٧٧.

(4) وسائل الشيعة، ج ١٨ ص ٥٨١ أبواب بقية الحدود ب ٨ ح ١.

وهذه الحلقة الأخيرة مواردها نادرة جدّاً نظراً إلى الشّروط الشّرعيّة اللّازمة لتحقّق موضوعها والّتي قلّما تتّفق بأجمعها. ولكن مع ذلك يكون لها صداها وتترتّب عليها آثار جسيمة وكبيرة لما فيها من المواصفات المذكورة.

وهنا نكتفي بذكر نموذج واحد من الحدود الشّرعيّة وما سبقه من محاولات تربويّة ويَسْتَتْبِعُه من آثار اجتماعيّة وأخلاقيّة وهو حدّ الزّنا.

موقع حدّ الزّنا من النّظام التربوي الإسلامي

يمكننا دراسة موقع حدّ الزّنا من النّظام التربوي الإسلامي الذي هو النظام الأمثل والأفضل، في ضوء سورة النّور الّتي تعرّض القرآن في مستهلّها لحدّ الزّانية والزّاني، ثمّ بيّن أحكاماً مختلفة ترتبط بمسألة العفاف. ولهذا فهي قمينة ـ كما أشار بعض المفسّرين ـ بأن تسمّى بسورة العفاف أو سورة مكافحة السِّفَاح. وبعض الأحاديث الواردة في فضيلة هذه السّورة يشير إلى ذلك المعنى.

فقد رُوي عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «**حصّنوا أموالكم وفروجكم بتلاوة سورة النور وحصّنوا بها نساءكم، فإنّ من أدمن قراءتها في كلّ يوم أو في كلّ ليلة لم يزْنِ أحد من أهل بيته أبداً حتّى يموت**»[1].

وهذه السّورة بيّنت الأحكام المرتبطة بلزوم العفاف ولوازمه ومقدّماته خلال عدّة مراحل وهي كما يلي:

١ ـ تنفيذ حدّ الزانية والزّاني بكلّ صرامة وبلا تسامح.

والمخاطب في الحكم عموم المجتمع المسلم، إلّا أنّ المتصدّي للتنفيذ هو خصوص النظام الإسلامي.

قال عزّ وجلّ: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأٓخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور: ٢].

---

(١) تفسير مجمع البيان، ونور الثقلين ٣ / ٥٦٨ ـ نقلاً عن تفسير نمونه ج ١٤ / ٣٥٣.

٢ ـ الأمر بإنكاح العزّاب وتهيئة مقدّمات زواجهم

﴿وَأَنكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِن يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [النور: ٣٢].

ولا شكّ أنّ الأعزب هو الّذي ينجذب غالباً إلى معصية الزّنا. وأمّا الزواج فيشكّل حصناً له من الوقوع في المعصية، ولذلك يطلق على المتزوّج بالمحصن. وقد جاء في الحديث: «**من تزوّج فقد أحرز نصف دينه فليتّق الله في النّصف الباقي**»(١).

وقد حرّض أمير المؤمنين عليه السلام على القيام بالشفاعة في أمر الزواج بقوله: «**أفضل الشفاعات أنّ تشفع بين اثنين في نكاح حتّى يجمع الله بينهما**»(٢).

٣ ـ إجتناب الزواج بالخبيثات من النّساء

قال عزّ وجلّ: ﴿الْخَبِيثَاتُ لِلْخَبِيثِينَ وَالْخَبِيثُونَ لِلْخَبِيثَاتِ وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ أُولَٰئِكَ مُبَرَّءُونَ مِمَّا يَقُولُونَ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ [النور: ٢٦].

في الخبيثات ذكر المفسرون عدّة وجوه، لكنّ الأوْلى حملها نظراً الى سياق الآيات على النساء غير العفيفات. والآية وإن كانت ظاهرة في بيان الحكم التكويني أيّ أنّ النساء الخبيثات ينسجمن مع الخبيثين والطيّبات مع الطيّبين، نظراً إلى أنّ السنخيّة دليل الانضمام، ولكن لا إشكال في استفادة الحكم التشريعي منها، فالمقصود النّهي عن الزواج بالخبيثات والنهي إن لم يكن تحريميّاً فهو تنزيهيّ وللكراهة على الأقلّ.

ووجه النّهي واضح، فإنّ معاشرة المرأة غير العفيفة توجّه الزوج إلى الزّنا كما أنّ الزواج بالعفيفة يدعو الزوج على الأغلب إلى العفاف.

---

(١) سفينة البحار ١ / ٥٦١ ـ مادة زوج.

(٢) وسائل الشيعة ج ١٤ / ٢٧ ب ١٢ من أبواب مقدمات النكاح.

٤ ــ التّعفُّف في حال العزوبة والتّجرُّد

يستدعي الزواج بعض اللّوازم والإمكانيّات، وقد لا تتهيّأ الظروف للزوج لفترة من الزمن، فيبقى الشاب في حالة العزوبة والتجرّد. وهناك قد توسوس له نفسه الوقوع في المعاصي، ولكنّ عليه أن يستعفف إلى أن يفرّج عنه، فتتهيّأ له الظروف واللّوازم للزّواج.

قال عزّ وجلّ: ﴿وَلْيَسْتَعْفِفِ ٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّىٰ يُغْنِيَهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ﴾ [النور: ٣٣].

والاستعفاف يشمل جميع المحاولات الّتي تقرّبه من العفاف وتبعده عن المعاصي من قبيل كثرة الصّوم. فإنّ الصّوم وِجاءٌ كما ورد في الحديث، وتطويل الشّعر، والابتعاد عن الملاهي والمحرّكات للشهورة مثل مشاهدة الأفلام المبتذلة والخلاعيّة ومشاهدة النّساء السافرات واستماع الغناء وغير ذلك.

٥ ــ غضّ النّظر عمّا حرّم الله

وذلك لأنّ الزّنا له مقدّمات، من أهمّها النظر. وكما ورد في الحديث إنّ لكلّ عضو زناً وزنا العين النّظر. وقد نهى الله عزّ وجلّ عنه بقوله:

﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا۟ مِنْ أَبْصَٰرِهِمْ وَيَحْفَظُوا۟ فُرُوجَهُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا يَصْنَعُونَ ۞ وَقُل لِّلْمُؤْمِنَٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَٰرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ . . .﴾ [النور: ٣٠، ٣٢].

٦ ــ رعاية الحجاب

والسّتر وإن كان في الجملة واجباً على الرّجال والنّساء، إلّا أنّه يتأكّد بالنسبة إلى النّساء لما فيهنّ من مفاتن. وقد أمر الله بذلك في عدّة آيات من هذه السّورة وغيرها، منها:

﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ۖ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ۖ وَلَا يُبْدِينَ

زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ ءَابَآئِهِنَّ أَوْ ءَابَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَآئِهِنَّ أَوْ أَبْنَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ أَخَوَٰتِهِنَّ أَوْ نِسَآئِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُنَّ أَوِ ٱلتَّٰبِعِينَ غَيْرِ أُوْلِى ٱلْإِرْبَةِ مِنَ ٱلرِّجَالِ أَوِ ٱلطِّفْلِ ٱلَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا۟ عَلَىٰ عَوْرَٰتِ ٱلنِّسَآءِ ۖ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ ۚ وَتُوبُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ [النور: ٣١].

وقوله: ﴿ وَٱلْقَوَٰعِدُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ ٱلَّٰتِى لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَن يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَٰتٍۭ بِزِينَةٍ ۖ وَأَن يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَّهُنَّ ﴾ [النور: ٦٠].

ويُستفاد من مفهوم هذه الآية أنّ غير القواعد من النساء عليهنّ جناح أن يضعن ثيابهنّ.

٧ ــ تحريم إشاعة الفحشاء.

قال عزّ وجلّ: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ ٱلْفَٰحِشَةُ فِى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۚ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [النور: ١٩].

وفي هذه السّورة قصّة الإفك، حيث اتّهمت إحدى زوجات النبي ﷺ فنزلت آيات الإفك صارمة وواجهت المسألة بكلّ حساسيّة تنزيهاً لحريم النبي ﷺ عن كلّ شَيْن وتعيير، وتطهيراً للمجتمع المسلم من الافتراءات.

ولاشكّ أنّ تحريم إشاعة الفاحشة عامّ يشمل مثل ترويج الأفلام الخلاعيّة والكتب المنحرفة. وذلك لأنّ إشاعة الفاحشة من مقدّمات شيوع الزّنا.

٨ ــ تحريم القذف

قال عزّ وجلّ: ﴿ وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ۞ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ وَأَصْلَحُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ [النور: ٤، ٥].

٩ ـ تربية الأطفال على الاستيذان في دخول غرفة الوالدين

﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِيَسْتَـْٔذِنكُمُ ٱلَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُكُمْ وَٱلَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُواْ ٱلْحُلُمَ مِنكُمْ ثَلَـٰثَ مَرَّٰتٍۚ مِّن قَبْلِ صَلَوٰةِ ٱلْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُم مِّنَ ٱلظَّهِيرَةِ وَمِنۢ بَعْدِ صَلَوٰةِ ٱلْعِشَآءِۚ ثَلَـٰثُ عَوْرَٰتٍ لَّكُمْۚ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌۢ بَعْدَهُنَّۚ طَوَّٰفُونَ عَلَيْكُم بَعْضُكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍۚ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْـَٔايَـٰتِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ۝ وَإِذَا بَلَغَ ٱلْأَطْفَـٰلُ مِنكُمُ ٱلْحُلُمَ فَلْيَسْتَـْٔذِنُواْ كَمَا ٱسْتَـْٔذَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْۚ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَـٰتِهِۦۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ [النور: ٥٨ - ٥٩].

والسّرّ في هذا الحكم واضح فإنّ الطّفل إذا شاهد والديه في الحالات الخاصّة سوف ينجرف إلى التفكير في تلك الأمور مبكّراً ممّا يوجب انزلاقه في المعاصي.

١٠ ـ تقوية الإيمان بالله واليوم الآخر.

فإنّ الإنسان الذي يعيش في الأجواء المفعمة بالإيمان يحصّن تلقائيّاً من كلّ الذنوب والمعاصي، وقد ركّز على ذلك في جميع آيات القرآن، ومنها في كثير من آيات سورة النور من قبيل:

﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌۖ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَـٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍۗ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُۚ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَـٰلَ لِلنَّاسِۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ۝ فِى بُيُوتٍ أَذِنَ ٱللَّهُ أَن تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ يُسَبِّحُ لَهُۥ فِيهَا بِٱلْغُدُوِّ وَٱلْـَٔاصَالِ ۝ رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَـٰرَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَإِقَامِ ٱلصَّلَوٰةِ وَإِيتَآءِ ٱلزَّكَوٰةِۙ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ ٱلْقُلُوبُ وَٱلْأَبْصَـٰرُ ۝ لِيَجْزِيَهُمُ ٱللَّهُ أَحْسَنَ مَا عَمِلُواْ وَيَزِيدَهُم مِّن فَضْلِهِۦۗ وَٱللَّهُ يَرْزُقُ مَن يَشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴾ [النور: ٣٥ - ٣٨].

١١ ـ تشريع زواج المتعة (النّكاح الموقّت).

من جملة التدابير الحكيمة لتحصين المجتمع من الانزلاق في المعاصي

تشريع زواج المتعة خاصّة لمن لم تسمح ظروفه باختيار الزواج الدّائم، وأنّ تشريعه من المسلّمات الشّرعيّة المجمع عليها بين جميع المسلمين وإن اختُلف في نسخه بعد تشريعه. و أصل تشريعه قوله عزّ وجلّ:

﴿ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ ۖ كِتَٰبَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ ۚ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُوا۟ بِأَمْوَٰلِكُم مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ ۚ فَمَا ٱسْتَمْتَعْتُم بِهِۦ مِنْهُنَّ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً ۚ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَٰضَيْتُم بِهِۦ مِنۢ بَعْدِ ٱلْفَرِيضَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾ [النساء: ٢٤].

فقد صرّح عدّة من الصّحابة والتابعين من قبيل ابن عباس وأُبيّ بن كعب وجابر بن عبدالله وحبيب بن أبي ثابت وسعيد بن جبير بنزول الآية في نكاح المتعة[١]. كما صرّح بعض المحدّثين والمفسّرين بذلك من قبيل أحمد بن حنبل[٢] وأبي جعفر الطبري[٣] وأبي بكر الجصاص[٤] وأبي بكر البيهقي[٥] والقرطبي[٦] والفخر الرازي[٧].

وقد اختلف المسلمون حول تحريمها بعد تحليلها في القرآن وعلى لسان رسول الله ﷺ إلى اتّجاهين: الأوّل اتجاه أتباع مدرسة أهل البيت عليهم السلام ودليلهم القرآن وإجماع فقهاء الإماميّة ولم يثبت الناسخ فأصالة عدم النسخ في ما إذا شكّ فيه ـ حيث إنّ النسخ يلزم أن يكون بدليل قطعيّ ـ تقتضي القول بحليّة نكاح المتعة الى الأبد. وأمّا الاتجاه الثاني فللمذاهب الأربعة من أهل السّنّة ولا دليل لهم على تحريمها إلّا بعض الآخبار الآحاد الّتي لا تشكّل دليلاً قاطعاً للقول بالنّسخ مضافاً الى إبتلائها بأخبار صحيحة معارضة. وممّا يدلّ على عدم النّسخ

(١) يراجع مصنّف عبدالرزّاق ٧ / ٤٩٧ باب المتعة، أحكام القرآن ٧ / ٢٠٥، تفسير بن كثير ١ / ٤٧٤.
(٢) مسند أحمد بن حنبل ٤ / ٤٣٦.
(٣) تفسير الطبري ٥ / ٩.
(٤) أحكام القرآن ٢ / ١٨٤.
(٥) سنن البيهقي ٧ / ٢٠٥.
(٦) الجامع لأحشكام القرآن ٥ / ١٣٠.
(٧) تفسير مفاتيح الغيب ٣ / ٢٦٧.

وبقاء تشريعها كلام عمر بن الخطّاب حيث اشتهر عنه أنّه قال: متعتان كانتا على عهد رسول الله ﷺ فأنا أنهى وأعاقب عليهما[١].

فالخليفة الثاني لايستند في تحريم المتعتين (الحجّ والنّكاح) إلى كلام عن رسول الله ﷺ بل يعترف بحلّيّتهما في زمان رسول الله ﷺ وينسب النهي والمعاقبة على فعلهما إلى نفسه. وهذا ما تؤيّده الرّوايات المنقولة عن بعض الصحابة والتابعين، منها.

ما رُوي عن جابر بن عبدالله الأنصاري أنّه قال: استمتعنا على عهد رسول الله وأبي بكر ونصفاً من خلافة عمر ثمّ نهى عنهما عمر الناس[٢].

وما رُوي عن أبي نضرة قال: كنت عند جابر بن عبدالله فأتاه آت فقال: ابن عبّاس، وابن الزبير اختلفا في المتعتين، فقال جابر: فعلناهما مع رسول الله ﷺ. ثمّ نهانا عنهما عمر، فلم نعُد لهما[٣].

ولا شكّ أنّ هذه الطائفة من الرّوايات معارض لما يستدلّ بها على النّسخ ومسقطة لها عن الحجّيّة.

وغاية ما يمكن في تبرير موقف عمر في تحريم المتعة أنّه حصل خلافات وسوء استفادات من المتعة كما ذكر في شأن عمرو بن حريث، فنهى عن تعاطيها بحكم حكومي حسماً لتلك الموارد الّتي استُغلّت فيها الاباحة الشرعيّة في تلك المسألة. وهذا لايعني تحريمها إلى الأبد، لأنّه ماكانت لعمر وأمثاله صلاحيّة التّشريع. وعلى أيّ حال فسواء قصد التحريم الأبديّ أم لم يقصده، فإنَّ أتباعه استمرّوا في ذلك التحريم. وهذا التصرّف الإعتباطي ترك آثاره السّيئة في تهيئة الأجواء لاقتراف معصية الزّنا. وذلك لأنّه لوكان تعاطي المتعة كحكم شرعي بلا محذور من

---

(١) شرح التجريد للقوشجي / ٤٨٤.

(٢) صحيح مسلم كتاب النكاح خ ١٤٥ وبداية المجتهد ١ / ٦٣١ ومسند أحمد بن حنبل ٣ / ٣٨.

(٣) صحيح مسلم، كتاب النكاح باب ٣ حديث ١٧.

ناحية الحكومة والنّاس، لما انحرف إلى ارتكاب الزّنا إلّا الأشقياء. وهذا الواقع هو الذي كان أمير المؤمنين عليه السلام يتأسّف منه حيث أثر عنه في ما قال: «**لو لا أنّ عمر نهى عن المتعة ما زنى إلّا شقيّ**»[1].

بعد أن عرفنا التّدابير الحكيمة التربويّة الّتي شرّعها الإسلام حسماً لمادّة معصية الزّنا، وعرض الحلول الشّرعيّة لمعالجة الحاجة الطبيعيّة إلى الجنس، نعرف أنّ تشريع حدّ الزّنا هو المرحلة الأخيرة في تلك السلسلة وأنَّ أكثر من التّسعين بالمائة من تلك المراحل سلميّة، وهي أمّا فكريّة ثقافيّة، أو اجتماعيّة واقتصاديّة، وليس فيها شائبة استعمال العنف. وأمّا الحدّ الشّرعي الذي تستبطن طبيعته العنف فهو أقل من عشرة بالمائة، ويعتبر على ماجاء في المثل السّائر (آخر الدّواء الكيّ).

بعد أن عرفنا إطار فلسفة الحدود الشّرعيّة ينبغي الإلماح إلى نقطتين، الأولى: قلّة موارد تحقّق الحدّ الشّرعي مثل الزّنا في المجتمع الإسلامي.

والثانية: لزوم تنفيذ حدّ الزّنا وغيره في ملأٍ من النّاس لما يكتنف ذلك من بركات وآثار اجتماعيّة وأخلاقيّة بنّاءَة.

النقطة الأولى: قلّة موارد تحقّق حدّ الزنا.

إذا لاحظنا الأحكام الشّرعيّة المصرّح بها في نصوص الشريعة حول شروط ثبوت حدّ الزّنا وتأكيد الإسلام البالغ على تحريم إشاعة الفحشاء ومواجهة القذف بكلّ صرامة، عند ذلك نعرف استحالة ثبوت الحدّ الشّرعي عادة إلّا في بعض الموارد النادرة.

وذلك لأنّه، كما سلف، يشترط في ثبوت الحدّ الشّرعي إقامة البيّنة أي شهادة رجال أربعة يشهدون أنّهم رأوا العمليّة كالميل في المكحلة! أو إقرار الزّاني على نفسه أربع مرّات في أربعة مجالس.

(١) تفسير الطبري ٥ / ٩.

أمّا تحقّق الشّرط الأوّل فهو شبه المحال العادي. إذ كيف يتصوّر وقوع ذلك، أيّ حضور أربعة رجال عدول في لحظة واحدة صدفة على تلك العمليّة بتلك الصفة؟ فحسب الاحتمالات تكون نسبة وقوع ذلك أقلّ من الواحد في الملايين وهذا يعنى عدم وقوعه عادة. ولذلك لم نسمع وقوعه في مجتمعنا ولا في طول التاريخ الإسلامي،خاصّة وأنّ الشارع المقدّس قد قرّر: أنَّه لو أنّ شهوداً ثلاثة شهدوا على القضيّة في المحكمة ولم يصل الشاهد الرّابع في تلك اللحظة يحكم القاضي بحدّ القذف على كلّ من الثلاثة الشهود، أي جلد ثمانين، ولو فرض مجيء الشاهد الرابع وإدلاؤه بالشهادة بعد ذلك، فانه يحدّ أيضاً ولا يثبت الحدّ على المتّهم بالزّنا أصلاً! بل يحكم على أولئك الشهود بالفسق وعدم قبول الشهادة إلّا أن يتوبوا! فهذه الشروط والأحكام التعجيزيّة تشرّف الإنسان على القطع بأنّ روح الأحكام الشرعيّة تقضي إسدال السّتار على ما شوهد من حوادث مريبة وعدم جواز فضحها بتاتاً وإن لم تسقط وظيفة النّهي عن المنكر على العالمين بوقوع المعصية.

نعم يمكن وقوع الإقرار أربع مرّات من الزّناة، كما قد وقع وحدّثت الرّوايات عنه مثل ما رُوي من قصّة ماعز وغيره إلّا أنّ تلك الموارد ضئيلة جدّاً تعدّ بالأصابع. ولكنّ مع ذلك فإنّ الصّرامة في تنفيذ الحدّ الشّرعي ممّا يجعله أمراً خطيراً للغاية بوجه الذين يتبنّون الفساد لو قدّر لهم العيش في محيط تنفّذ فيه الحدود ويترك أثره التربوي بصورة ملموسة بين عامّة النّاس. وهذه هي الغاية المتوخّاة من الحدود.

النقطة الثانية: التنفيذ العلني لحدّ الزّنا.

إنّ من المسائل المسلّمة في فقه الشريعة الإسلامية سنّة وشيعة، رجحان تنفيذ الحدود الشرعيّة بصورة علنيّة، وإن اختلف الفقهاء والمفسرون في كون العلنيّة واجبة أو مندوبة.

ومباني المسألة هي النصوص الشرعيّة من القرآن والسّنّة.

إنّ القرآن بعد بيانه الصارم للزوم تنفيذ حدّ الزّنا بعيداً عن التسامح والتساهل والتّأثر بالعواطف والرأفة الكاذبة صرّح قائلاً:

﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور: ٢].

إنّ قوله ﴿وَلْيَشْهَدْ﴾ صيغة الأمر وهي ظاهرة ـ حسب قواعد أصول الفقه ـ في الوجوب. فالآية في مقام بيان حكم واجب من الأحكام المرتبطة بالحدود، وهو لزوم تنفيذها بصورة علنيّة، كما استظهر ذلك كثير من المفسّرين والفقهاء[١]. نعم استظهر البعض استحباب إشهاد طائفة من المؤمنين.

وقال صاحب الجواهر في المسألة: ولا ريب في أنّ الأحوط إن لم يكن الأقوى، الوجوب[٢].

وقد اختلفوا أيضاً في مصداق الطائفة بأنها واحد أو اثنان أو ثلاثة أو أربعة أو عشرة. ومال البعض من الفريقين إلى أنّ المقصود بالطائفة ليس عدداً معيّناً، ويرجع تشخيصه إلى الحاكم. فالمقصود هو تنفيذ الحدّ في حضور جماعة كي ينتشر خبره في المجتمع ليصير عبرةً للآخرين[٣].

ويُستفاد أصل الرجحان من كثير من الأخبار، منها:

١ ـ ما رواه أبو الجارود عن الإمام الباقر عليه‌السلام كما ذكره عليّ بن إبراهيم القُمّي في تفسير الآية الثانية من سورة النور: يجمع لهم النّاس إذا جلدوا[٤].

٢ ـ ما رواه عليّ بن ابراهيم، عن أحمد بن محمّد بن خالد رفعه إلى أمير المؤمنين عليه‌السلام قال: أتاه رجل بالكوفة فقال: يا أمير المؤمنين إنّي زنيت

(١) زبدة البيان للمحقّق الأردبيلي ص ٦٦ ـ جواهر الكلام ٤١ / ٣٥٣ ـ التفسير الكبير للفخر الرازي ٢ / ١٤٩.
(٢) جواهر الكلام ٤١ / ٣٥٣.
(٣) مجمع البيان ١٢٤٧ ـ أحكام القرآن للجصاص ٣ / ٣٤٤ ـ الميزان للعلامة الطباطبائي ١٥ / ٧٩.
(٤) تفسير القُمّي ٢ / ٩٥.

فطهّرني، وذكر أنّه أقرّ أربع مرّات ـ إلى أن قال ـ ثمّ نادى في النّاس: «**يا معشر المسلمين اخرجوا ليقام على هذا الرّجل الحد...**»[1].

٣ ـ ما رواه الكُلَيْني بسنده عن عمران بن ميثم أو صالح بن ميثم، عن أبيه أنّ امرأة أقرّت عند أمير المؤمنين عليه السلام بالزّنا أربع مرّات فأمر قنبراً فنادى بالنّاس فاجتمعوا، وقام أمير المؤمنين عليه السلام فحمد الله وأثنى عليه ثمّ قال: «**أيّها الناس إنّ إمامكم خارج بهذه المرأة إلى هذا الظّهر ليقيم عليها الحدّ إن شاء الله. فحرّم عليكم أمير المؤمنين لمّا خرجتم وأنتم متنكّرون ومعكم أحجاركم لايتعرّف منكم أحد إلى أحد...**»[2].

وعلى هذا الأساس قال كثير من الفقهاء بالاحتياط الوجوبي في حضور طائفة من المؤمنين أمثال المحقّق الحلّي، والشيخ النجفي وبعض المعاصرين كالإمام الخميني والمحقّق الخوئي. قال الإمام الخميني: «**ينبغي للحاكم إذا أراد إجراء الحدّ أن يعلم الناس ليجتمعوا على حضوره، بل ينبغي أن يأمرهم بالخروج لحضور الحدّ، والأحوط حضور طائفة من المؤمنين ثلاثة أو أكثر...**»[3].



(١) وسائل الشيعة ١٨ / ٣٤٢، باب ٣١ من أبواب مقدّمات الحدود الحديث ٣.
(٢) المصدر السابق الحديث ١ باب ٣١ من أبواب مقدّمات الحدود.
(٣) تحرير الوسيلة ج ٢، كيفيّة إيقاع حدّ الزّنا، المسألة ٥.

الآثار التربويّة والبركات الأخلاقيّة المترتّبة على إقامة الحدود بصورة علنيّة

لا ريب في أنّ الأمر الصريح القرآنيّ بحضور طائفة من المؤمنين عند تنفيذ الحدّ الشرعي، وكذلك السيرة النبويّة والعلويّة ناشئة عن الحكمة المستبطنة للبركات الكثيرة المترتّبة على التنفيذ العلني للحدود الإلهيّة.

وهذه البركات هي التي عبّرت عنها الأحاديث المستفيضة عن النبي ﷺ والأئمّة المعصومين عليهم السلام مثل قوله ﷺ: «**حدّ يقام في الأرض أزكى فيها من مطر أربعين ليلة وأيامها**»[1].

وما رُوي عن الإمام الكاظم عليه السلام في تفسير قوله عزّ وجلّ: ﴿يُحْيِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ قال: «**ليس يحييها بالقطر ولكن يبعث الله رجالا فيحيون العدل فتحيي الأرض لإحياء العدل، ولإقامة الحدّ فيه أنفع في الأرض من القطر أربعين صباحاً**»[2].

ومعلوم أنّ المصداق الكامل لتلك البركات إنّما يتحقّق في صورة تنفيذ الحدّ علنيّاً. ويمكن أن تكون البركات مثل ما يلي:

١ ـ انجبار ما كسر من هيبة المحرّمات:

توضيح ذلك أنّ أيّ مجتمع يريد الحياة على أساس القانون يلزمه تأمين روافد روحيّة واجتماعيّة لازمة لتنفيذ القانون. وذلك لانّه في كلّ مجتمع يوجد أشخاص متمرّدون وطغاة لايعجبهم الالتزام بالقوانين. وأعظم رافد روحي

(١) الوسائل ١٨ / ٣٠٨.

(٢) المصدر نفسه.

واجتماعي هو قبح مخالفة القانون وإحساس الهيبة قباله وتعظيمه.

وهذا الرافد هو الضمان الوحيد لبقاء التقاليد والعادات في المجتمعات التي تسيطر عليها تلك العادات، ولذلك يواجه المتمرّد على تلك التقاليد ردّ فعل سلبياً من قبل أفراد تلك المجتمعات بحيث لايجرؤ أحد على تركها بسبب ذلك.

وهذا الواقع بنفسه نافذ وجار بالنسبة إلى أحكام الشريعة الإسلاميّة.فما دامت المخالفة للقوانين الشرعيّة قبيحة ومهابة لدى المجتمع، تكون التقوى العامّة هي السائدة فيه. ومعلوم أنّ اقتراف المعصية، خاصّة إذا كانت علنيّة، يكسر هيبة الحكم الشرعي ويسقط قبح اقتراف المعصية في أعين النّاس. عندئذٍ لا يبقى لترميم ذلك الانكسار والانشعاب إلّا تنفيذ الحدّ الشّرعي بصورة علنية على المتمرّد. وقد وضعت الحدود والتعزيرات من ذلك المنطلق. وأشار أمير المؤمنين عليه السلام إلى تلكالحكمة بقوله: «... **وإقامة الحدود إعظاماً للمحارم**»[1].

٢ ــ الإعتبار لنفس المتمرّد:

الإنسان نوعاً ما، وإن كان عاصياً، يعتقد لنفسه حرمة وشخصيّة وكرامة وهو يرى مؤاخذته وتأديبه في ملأ الناس إهانة وإهداراً لحرمته وكرامته، ولذلك يرجّح على الأغلب أن يضرب خفيةً بأضعاف ما يضرب ويؤدّب علناً. فإنّه يأنف ويستحي بصورة طبيعيّة. وهذا الحياء وتلك الأنفة لهما الأثر البالغ في تورّعه عن اقتراف المعاصي في المستقبل، فيكون علمه بتنفيذ الحدّ علنيّاً حافظاً ووازعاً له عن ارتكاب الذنوب، والحال أنّ التنفيذ السّرّي لا يكون له ذلك الأثر التربوي.

٣ ــ الصّيانة التربويّة للمجتمع:

إنّ المدارس التربوية الراقية، خاصّة النظام التربويّ في الإسلام، تقوم على أساس التشويق والتنبيه. ومن جانب آخر، أنّ الأشخاص على الأغلب في

---

(١) نهج البلاغة، الحكمة رقم ٢٥٢.

معرض الانزلاق في المعاصي، وليست ملكة التقوى عامّة وسائدة على المجتمع. ولذلك يكون التنفيذ العلني للحدود عاملاً مهمّاً في الصّيانة التربويّة للمجتمع، وضامناً لأنّ لايتلوّث المجتمع بالأوباء الخلقيّة الخطرة ولايدفع في سبيل ذلك إلّا ثمن ضئيل في مُقابل ما لو قدّر للمجتمع أن يتلوّث بتلك الانحرافات، بحيث لو غفل عن ذلك الأسلوب الرّاقي لما أمكن استبداله بأسلوب آخر لصيانة المجتمع عن تبعات تلك الأوباء.

ومن المناسب هنا الإشارة إلى نموذج تاريخي يمكن الاعتبار به في هذا المجال:

إنّ أهل السِّيَر ذكروا: أنّ موسى بن عمران عليه السلام لّما توفّي في وادي التّيه، عبّأ وصيّه يوشع بن نون بني إسرائيل فقادهم إلى فتح مدينة أريحا في الشام، ولما وصل إلى المدينة حاصرها، فدعا كبير العمالقة بلعم بن باعور العابد الذي كان مستجاب الدّعوة، وطلب منه أن يلعن يوشع وجيشه ويدعو عليهم، فامتنع بلعم في بداية الأمر وبعد اصرار الملك، رضى بذلك وهذا ممّا سوّد عاقبته[١]، وقد سقط إلى حدّ أنه رجع إلى الحاكم فقال: لا سبيل إلى لعن هؤلاء، ولكن أعلّمكم بطريقة أخرى للقضاء عليهم وهي: أن ترسلوا إليهم الزانيات والفواحش بذريعة البيع والشّراء وتوعزوا إليهنّ بأن يستخدمن الغنج والإغواء مع رجالهم، بحيث لايمتنعن إذا أراد أحدهم الاقتراب اليهنّ. وهذه الطّريقة الّتي دبّرها بلعم لهم طبّقوها فوراً. فأغوت تلك النّسوة كثيراً من رجال بني إسرائيل. وإثر كثرة الزّنا شاع الطّاعون بينهم، فهلك جمع غفير منهم في بضعة أيّام. ولمعالجة ذلك الوضع المأساوي قام أحد قادة بني إسرائيل المسمّى بـ (فنحاص) ـ وكان رجلاً

(١) وأشار القرآن إلى سوء عاقبته بقوله: ﴿ وَٱتۡلُ عَلَيۡهِمۡ نَبَأَ ٱلَّذِيٓ ءَاتَيۡنَٰهُ ءَايَٰتِنَا فَٱنسَلَخَ مِنۡهَا فَأَتۡبَعَهُ ٱلشَّيۡطَٰنُ فَكَانَ مِنَ ٱلۡغَاوِينَ ۞ وَلَوۡ شِئۡنَا لَرَفَعۡنَٰهُ بِهَا وَلَٰكِنَّهُۥٓ أَخۡلَدَ إِلَى ٱلۡأَرۡضِ وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُۚ فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ ٱلۡكَلۡبِ إِن تَحۡمِلۡ عَلَيۡهِ يَلۡهَثۡ أَوۡ تَتۡرُكۡهُ يَلۡهَثۚ ذَّٰلِكَ مَثَلُ ٱلۡقَوۡمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَاۚ فَٱقۡصُصِ ٱلۡقَصَصَ لَعَلَّهُمۡ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ الأعراف:١٧٥ ـ ١٧٦.

غيوراً ـ بتنفيذ الحدّ الشّرعي علناً في رجل من بني إسرائيل وامرأة من تلك النّسوة وأعلن أنّه (أيّ رجل يقترب من امرأة من تلك النّسوة سوف يعاقب بهذا العقاب).

بعد ذلك فرّ النّسوة من العسكر وابتعد الرجال عن الزّنا، فارتفع الطّاعون عنهم. وقاد يوشع من تبقّى منهم ففتح ذلك البلد[1].

٤ ـ المنع من الإفراط أو التفريط في تنفيذ الحدّ:

قرّر الإسلام أن ينفّذ الحدّ وفق الضوابط الشّرعيّة بعيداً عن الإفراط والتفريط والزيادة والنقصان، فإنّ ذلك فيه التّبعة الأخرويّة.

رُوي عن رسول اللهﷺ أنّه: يؤتى بوالٍ نقص من الحدّ سوطاً فيقال له لمَ فعلت ذاك ؟ فيقول: رحمة لعبادك، فيقال له: أنت أرحم بهم منّي؟ فيؤمر به إلى النّار. ويؤتى بمن زاد سوطاً، فيقال له لمَ فعلت ذلك ؟ فيقول: لينتهوا عن معاصيك !فيقول: أنت أحكم به منّي ؟! فيؤمَر به إلى النّار [2]!

ولكنّ التفريط والإفراط يمكن تصوّرهما في تنفيذ الحدّ سرّاً، وأمّا تنفيذه علناً فيمنع المنفّذ من ذلك لأنّهم على الأغلب لايتمكّنون من مخالفة الحكم الشّرعي في ملأ النّاس.

٥ ـ منع المجرمين من بثّ الإشاعات:

إنّ المجرمين على الأغلب يحملون حقداً على القاضي والموظّفين لتنفيذ الأحكام، ويبثّون الإشاعات على القضاة والموظّفين ويوجّهون تهماً كالإرتشاء والتعذيب والتبعيض من أجل إفراغ تلك الأحقاد. وتلك الإشاعات، مضافاً إلى تلويث الأجواء العامّة وإسقاط شخصيّات الأفراد، لها تأثير بالغ في ضرب النّظام القضائي للبلاد وتضعيفه وخدش الأمن العامّ للمجتمع .

(١) تاريخ الكامل لابن الأثير ١ / ١٤٣-١٤٤، مروج الذهب ١ / ٣٠.

(٢) التفسير الكبير للفخر الرازي ٢٣ / ١٤٨ نقلاً عن تفسير نمونه ١٤ / ٣٥٩.

وإنّ التنفيذ العلني للحدود يؤثّر جدّاً في تفادي التأثيرات السلبيّة لتلك الإشاعات. وذلك لأنّه يقضي على أرضيّة تقبّلها في المجتمع.

٦ ـ المنع من تعطيل الحدود الإلهيّة:

إنّ تعطيل الحدود الإلهيّة في المجتمع مضافاً إلى تأثيره في اتّساع الفساد وحرمان المجتمع من البركات والآثار الإيجابيّة للحدود الشّرعيّة، دليل على انحراف النظام السّياسي الحاكم عن خطّ الإسلام الأصيل، الأمر الذي يفرض القيام بوجه ذلك النظام.

ومن ذلك المنطلق قام سيّد الشهداء أبو عبدالله الحسين عليه السلام بوجه الحزب الأمويّ اليزيديّ المتغطرس. فإنّه عليه السلام حينما رسم الدّوافع الرئيسيّة لقيامه التاريخي،أشار إلى تعطيل الحدود في زمن بني أميّة بقوله: «... **وأظهروا الفساد وعطّلوا الحدود...**»[1].

ومن المعلوم أنّ تعطيل الحدود الشرعيّة لايتحقّق دفعة واحدة نظراً إلى الأحاسيس الدينيّة في الأنظمة الإسلاميّة، بل يتحقّق بصورة تدريجيّة. فمثلاً تنفّذ الحدود في بداية الأمر بصورة سرّيّة، ثمّ يقلّل من تنفيذها تدريجيّاً بذرائع مختلفة إلى أن تعطّل بصورة كاملة.

إذاً فمن أجل الحفاظ على تنفيذ الحدود ومقابلة خطر تعطيلها يلزم التأكيد على تنفيذها بصورة علنيّة.

وفي نهاية المطاف من المناسب التيمُّن بهذا الحديث الذي يشير إلى التّبعات والآثار السلبيّة لتعطيل الحدود.

فقد رُوي عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن محبوب، عن عليّ بن أبي حمزة، عن أبي بصير، عن عمران بن ميثم أو صالح بن ميثم، عن أبيه، في

---

(١) تاريخ الطبري ٧/ ٣٠٠ ـ تاريخ الكامل لابن الأثير ٣/ ٢٨٠ ـ مقتل الخوارزمي ٢٣٢ ـ أنساب الأشراف للبلاذري ٣/ ١٧١.

حديث طويل أنّ امرأة أتت أمير المؤمنين عليه السلام فأقرّت عنده أربع مرّات، قال: فرفع رأسه الى السماء وقال: اللّهمّ إنّه قد ثبت عليها أربع شهادات وإنّك قد قلت لنبيّك صلى الله عليه وآله، في ما أخبرته من دينك: يا محمّد من عطّل حدّاً من حدودي فقد عاندني وطلب ذلك مضادّتي[1].

خُلاصة الفصل الثاني:

إنّ الحدود الشّرعيّة من الموارد الخارجة عن الأصل الأوّلي القائل بتحريم العنف لما فيها من مصالح هامّة وملزمة لإستتباب الأمن الشامل والعامّ في المجتمع الإنساني وترتّب الآثار التربويّة والأخلاقيّة عليها.

وقضيّة العقوبات من القضايا المسلّمة لدى جميع الأنظمة القضائيّة في المجتمعات البشريّة قاطبة ولم يحسب فيها العنف إلّا قضيّة قانونيّة مقبولة، وليس نظام القضاء في الإسلام بدعاً بين تلك الأنظمة، بل هو جاء بنظام عامٍّ وجامع عارٍ عن أيّ شبهة وإشكال.

(١) وسائل الشيعة، ج ١٨ / ٣٠٩ كتاب الحدود، أبواب مقدّمات الحدود، الباب ١ ح ٦.



الفصل الثالث

القِصاص

تمهيد

ذكرنا ـ في ما سبق ـ أنّ مقتضى الأصل الأوّلي في الإسلام هو السّلم وحرمة استعمال العنف. وقد خرج عن ذلك الأصل موارد استثنائيّة وطارئة بأدلّتها الخاصّة، ومنها القِصاص.

وفي هذا الفصل نتناول مسألة القصاص بالبحث في عدّة نقاط:

الأوّلي: تعريف القصاص لغةً واصطلاحاً.

الثانية: القِصاص في القرآن والسّنّة.

الثالثة: عقوبة الإعدام في الأديان السّماويّة والأمم القديمة والحديثة.

الرابعة: حلول الإسلام لمشكلة جريمة القتل.

النقطة الأولى: تعريف القصاص لغةً

قال ابن فارس في مادة (قص) : القاف والصاد أصل صحيح يدلّ على تتبّع الشّيء. ومن ذلك قولهم: اقتصصت الأثر، إذا تتبّعتَهُ. ومن ذلك اشتقاق القصاص في الجِراح، وذلك أنّه يُفعل به مثل فعله بالأوّل، فكأنّه اقتصّ أثره. ومن الباب القصّة والقصص، كلّ ذلك يتتبّع فيذكر[1].

وذكر غيره من اللّغويّن مايشبهه.

---

(١) معجم مقاييس اللغة ٥ / ١١.

تعريف القصاص اصطلاحاً

والمصطلح الفقهي للقصاص: هو أن يعاقب الجاني بمثل جنايته على أرواح الناس، أو عضو من أعضائهم فإذا قتل شخص آخر استحقّ القصاص، وهو قتله كما قتل غيره(١).

والفقهاء من أهل السّنّة ذكروا القصاص في باب الحدود إلّا أنّ فقهاء الإماميّة أفردوا له كتاباً مستقلاً تحت عنوان القصاص وألحقوا به مسائل الدّيات أحياناً.

النقطة الثانية: القصاص في القرآن والسّنّة

أمّا في القرآن فقد جاء في عدّة آيات وهي:

١ ـ ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ ٱلۡحُرُّ بِٱلۡحُرِّ وَٱلۡعَبۡدُ بِٱلۡعَبۡدِ وَٱلۡأُنثَىٰ بِٱلۡأُنثَىٰۚ فَمَنۡ عُفِيَ لَهُۥ مِنۡ أَخِيهِ شَيۡءٞ فَٱتِّبَاعُۢ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيۡهِ بِإِحۡسَٰنٖۗ ذَٰلِكَ تَخۡفِيفٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَرَحۡمَةٞۗ فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ بَعۡدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٞ ﴾ [البقرة: ١٧٨].

٢ ـ ﴿ وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ﴾ [البقرة: ١٧٩].

٣ ـ ﴿ مِنۡ أَجۡلِ ذَٰلِكَ كَتَبۡنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفۡسَۢا بِغَيۡرِ نَفۡسٍ أَوۡ فَسَادٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعٗا ﴾ [المائدة: ٣٢].

٤ ـ ﴿ وَكَتَبۡنَا عَلَيۡهِمۡ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ وَٱلۡعَيۡنَ بِٱلۡعَيۡنِ وَٱلۡأَنفَ بِٱلۡأَنفِ وَٱلۡأُذُنَ بِٱلۡأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلۡجُرُوحَ قِصَاصٞۚ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٞ لَّهُۥۚ وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾ [المائدة: ٤٥].

٥ ـ ﴿ وَلَا تَقۡتُلُواْ ٱلنَّفۡسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلۡحَقِّۗ وَمَن قُتِلَ مَظۡلُومٗا فَقَدۡ جَعَلۡنَا

---

(١) الفقه على المذاهب الخمسة.

لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورًا ﴾ [الإسراء: ٣٣].

٦ ـ ﴿ وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا۟ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّٰبِرِينَ ﴾ [النحل: ١٢٦].

٧ و٨ ـ ﴿ وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَابَهُمُ ٱلْبَغْىُ هُمْ يَنتَصِرُونَ ۝ وَجَزَٰٓؤُا۟ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ [الشورى: ٣٩، ٤٠].

٩ ـ ﴿ وَلَمَنِ ٱنتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِۦ فَأُو۟لَٰٓئِكَ مَا عَلَيْهِم مِّن سَبِيلٍ ﴾ [الشورى: ٤١].

١٠ ـ ﴿ أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾ [النجم: ٣٨].

وأمّا ما جاء في السّنّة حول القِصاص فكثير منه:

أ ـ ما جاء من طرق أهل السنّة:

١ ـ عن أنس رضي الله عنه: أنّ يهودياً رضّ رأس جارية بين حجرين فقيل لها: من فعل هذا بكِ أفلان؟ أفلان؟ حتّى سُمّي اليهوديّ فأومأتْ برأسها فجيء باليهوديّ فاعترف فأمر به النبيﷺ فرُضّ رأسه بحجرين. رواه الخمسة[1].

٢ ـ وعنه أنّ ابنة النّضر لطمت جارية فكسرت ثنيّتها فأتوا النبيّﷺ فأمر بالقصاص. رواه البخاري وأبو داوُد[2].

٣ ـ وعنه أنّ أخت الرّبيع أمّ حارثة جرحت إنساناً فاختصموا إلى النبيّﷺ فقال: القِصاصَ القِصاصَ. فقالت أمّ الربيع: يا رسول الله أيقتصّ من فلانة والله لا يقتصّ منها. فقال النبيﷺ: سبحان الله يا أمّ الربيع! القِصاص كتاب الله. قالت: والله لايقتصّ منها أبداً. قال: فما زالت حتّى قبلوا الدّية.

فقال النّبيّﷺ: «**إنّ من عباد الله من لو أقسم على الله لأبرّه**». رواه الشيخان[3].

---

(١) التاج الجامع للأصول. الشيخ منصور عليّ ناصف. ج ٣/ ٧.
(٢) المصدر السابق / ص ٨.
(٣) التاج الجامع للاصول. الشيخ منصور عليّ ناصف. ج ٣/ ٧.

٤ ـ عن شدَّاد بن أوس رضي الله عنه قال: ثنتان حفظتهما عن رسول الله ﷺ. قال: «**إنّ الله كتب الإحسان على كلّ شيءٍ فإذا قتلتم أحسنوا القتْلة وإذا ذبحتم فأحسنوا الذَّبح وليحدّ أحدكم شفرته فليُرِح ذبيحته**». رواه الخمسة. نسأل الله الرشد والهداية. والله أعلم[1].

ب ـ ما جاء من طرق الإماميّة:

٥ ـ قال أميرالمؤمنين عليه السلام: «**فرض الله الإيمان تطهيراً من الشِّرك... والقِصاص حقناً للدّماء وإقامة الحدود إعظاماً للمحارم**»[2].

٦ ـ وقالت السيّدة فاطمة الزهراء عليها السلام في الخطبة الفدكيّة: «**فجعل الله الإ يمان تطهيراً لكم من الشّرك... والقِصاص حقناً للدّماء...**»[3].

٧ ـ ما رواه الكُلَيْني بسنده عن أبي الصّباح الكناني عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألناه عن رجل ضرب رجلاً بعصا فلم يقلع عنه الضّرب حتّى مات، أيدفع إلى وليّ المقتول فيقتله؟ قال: نعم ولكن لايترك يعبث به ولكن يجيز عليه بالسّيف[4].

٨ ـ وما رواه أيضاً الكُلَيْني بسنده عن يونس عن بعض أصحابنا عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «**من قتل مؤمناً متعمّداً فإنّه يقاد به إلّا أن يرضى أولياء المقتول أن يقبلوا الدّية أو يتراضوا بأكثر من الدّية أو أقلّ من الدّية، فإن فعلوا ذلك بينهم جاز**»[5].

٩ ـ في الاحتجاج عن عليّ بن الحسين عليه السلام في قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَـٰبِ﴾ لكم يا أمّة محمّد في القصاص حياة، لأنّ من همّ

(١) المصدر السابق.
(٢) نهج البلاغة / الحكمة ٢٥٢.
(٣) الاحتجاج للطبرسي ج ١ ص ٩٩.
(٤) وسائل الشيعة، كتاب القصاص، أبواب القصاص في النفس الباب ١١ ح ٢.
(٥) المصدر السابق، الباب ١٩ الحديث ١.

بالقتل فعرف أنّه يقتصّ منه فكفّ لذلك من القتل كان حياة للذي همّ بقتله، وحياة للجاني أراد أن يقتل وحياة لغيرهما من الناس إذا علموا أنّ القصاص واجب لا يجترئون على القتل مخافة القصاص ـ الحديث ـ[1].

النقطة الثالثة: عقوبة الإعدام في الأديان السّماويّة والأمم القديمة والحديثة

إنّ الّذي يسبر وضع عقوبة الإعدام ـ سواء كانت قصاصاً أوغيره في تاريخ البشريّة للأمم السالفة والحاضرة يشاهد تاريخها حافلاً بالتطوّرات والانحرافات، فموقف الأُمم والحضارات والأديان دائماً بين الإفراط والتفريط. فمنها مَنْ شدّدت في تشريع وتنفيذ تلك العقوبة للغاية، فوضعتها كجزاء صارم لتخلّفات جزئيّة وأكثرت من مواردها وتفنّنت بإبداع أنواع الإعدام والتعذيب ولم تراعِ في تنفيذها أيّ ضابطة عقلائيّة. ومنها مَنْ سلكت مسلك التفريط ألغت تلكَ العقوبة رأساً من قوانينها كما حدث في الحضارة الغربيّة في القرنين التّاسع عشر والعشرين.

وإليكم نماذج من ذلك الإفراط والتّفريط في عقوبة الإعدام. بين الأُمم والأديان:

١ ـ بابل:

إنّ بابل التي كانت يحكمها قانون حمورابي مِنْ أربعة آلاف سنة قبل الميلاد شاهدت موارد كثيرة من العقوبات العنيفة. منها الإعدام حتى لموضوعات طفيفة لا تستحق ذلك. فقد جاء في المادّة ١٥ من ذلك القانون:

ان تحريض العبيد على الفرار يستوجب الإعدام. وفي المادة ٣٣ أنّ أَخْذَ العسكريين الرِّشوة، وفي المادة ٣٣: التطفيف في الموازين ممّا يوجب الإعدام[2].

---

(١) مواهب الرحمن في تفسير القرآن ج ٢ / ٣٢٥ للسيد عبدالأعلى السبزواري.

(٢) بررسى تطبسابقيقى مجازات اعدام، محمّد إبراهيم ناترى، ص ٢١ ـ ٢٣.

٢ ـ آشور:

إنّ القوانين الآشوريّة اشتملت على قسوة شديدة في كيفيّة الإعدام كشقّ البطون، وسمل العيون وقطع الرؤوس وما شاكل ذلك من التّمثيلات.

٣ ـ إيران:

شهدت إيران في عهد الأخمينيّن مشاهد بشعة من عقوبة الإعدام كوضع رأس المحكوم على الحجر وسحقه بآلات شديدة أو نزع جلد المحكوم بالإعدام وقتله صبراً.

واستمّر ذلك الوضع في عهد السّاسانيّين أيضاً.

وأمّا بعد ظهور الإسلام فعلى الرغم من تشريع الأحكام العادلة في الإسلام، إلّا أنّ الحكومات المتسلّطة على شؤون الأمّة مثل الأمويّن والعبّاسيّن وغيرهم من السلاطين والحكام فكانوا ينفّذون أحكام الإعدام في حقّ من يريدون بأبشع الصّور وأقساها.

٤ ـ اليابان:

كان الجلد عقوبة للمخالَفات الصغيرة والإعدام للجرائم الكبرى، ولكنّ الإمبراطور سؤمول (٧٢٤ ـ ٧٥٦م) ألغى عقوبة الإعدام فسبّب ذلك ازياد الجرائم فأعاد الإمبراطور كونين (٧٧٠ ـ ٧٨١م) تلك العقوبة وأضاف إلى موارد الإعدام موارد أخرى وتفنّن في تنفيذ تلك العقوبة[1].

٥ ـ أوروبّا:

كانت عقوبة الإعدام على الرغم من حاكميّة المسيحيّة المشهورة بالتّسامح ـ كثيرةً ومنتشرة في أوروبّا في عصر النهضة وما بعدها إلى أن ظهرت مدارس حقوقيّة فيها في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر دعت إلى إلغاء عقوبة

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٣.

الإعدام. وهذه المدارس كان يتبنّاها بعض الفلاسفة والحقوقيّين الغربيّين من قبيل (منتسكيو) في كتابه (روح القوانين) وسزار بكاريا المولود عامَ ١٧٣٨ في إيطاليا. وكان الدّافع لأمثال هؤلاء مشاهدة صور الإفراط في مسألة الإعدام المنتشرة في بلادهم، ممّا أوقعهم في جانب التفريط فأنكروا شرعيّة الإعدام رأساً.

وأثّرت نشاطاتهم على المحاكم والحكومات فقلّت مجازاة الإعدام في القرن الثامن عشر في أوروبا. ففي فرنسا كانت إحصائيّة الإعدامات عامَّ ١٨٣٨م ٧٦ مورداً وعام ١٨٥٠م ٢٥ عمليّة.

وأُلغيت تلك المجازاة تدريجيّاً في فرنسا عامَ ١٨٥٠، وفي ألمانيا عامَ ١٨٤٨، وإسبانيا عامَ ١٨٤٨ وفي أميركا عامَ ١٨٤٦.

ولكن لم ينتج من ذلك الإلغاء إلّا ازدياد القتل والجرائم. فإنّ استبدال الإعدام بالسجن والتبعيد لا يكون حاجزاً عن اقتراف الجرائم. كما صرّح بذلك مؤلّف (تاريخ الأفكار الجزائيّة)[1].

٦ ـ الجزيرة العربيّة:

كانت العرب أوان نزول آية القصاص وقبله تعتقد بالقصاص قتلاً لكنّها ما كانت تحدّه بحدّ، وإنّما يتبع ذلك قوّة القبائل وضعفها، فربّما قتل الرجل بالرجل والمرأة بالمرأة فسلك في القتل مسلك التساوي، وربّما قتل العشرة بالواحد والحرّ بالعبد والرئيس بالمرؤوس، وربّما أبادت قبيلة قبيلة أخرى لواحد قتل منها[2].

---

(١) قصّة الحضارة، ويل دورانت ج ١ / ٩١٣.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، العلّامة الطباطبائي ج ١ / ٤٣٤.

القصاص في الأديان السّماويّة:

لاشكّ أنّ الأديان السّماويّة في الأحكام الرئيسيّة سلكت مسلكاً واحداً، وإن اختلفت الشرايع في بعض الأحكام نظراً إلى ما تقتضيها الظّروف والملابسات. والموجود من الكتب السّماويّة غير القرآن طالته يد التّحريف فلم يَعُدْ حُجَّةً، ومع ذلك فيمكن اعتبار حجّيّة بعضها، فمعيار الحجّيّة عندنا التطابق مع الأحكام الإسلاميّة المسلّم بها أو الّتي ثبت تشريعها على تلك الأُمم وإن نسخت في الإسلام والقصاص من الأحكام الثابتة في جميع الأديان السماويّة.

عقوبة الإعدام في التوراة

من المسلّم به أنّ التوراة صرّحت بتشريع عقوبة الإعدام بلا تشريع للدّية، بل أوجبت الإعدام حتّى على البهائم الّتي تهجم على الإنسان فتقتله كما صرّحت التوراة في رجم الثور القاتل!

جاء في الإصحاح الحادي والعشرين من سفر الخروج من التوراة... من ضرب إنساناً فمات يُقتل قتلاً... وإذا نطح ثور رجلاً أو امرأة فمات يُرجم الثّور ولا يؤكل لحمه. وأمّا صاحب الثور فيكون بريئاً... لكن إن كان ثوراً نطّاحاً من قبل وقد أشهد على صاحبه ولم يضبطه فقتل رجلاً أو امرأة فالثّور يرجم وصاحبه أيضاً يُقتل.

وجاء في الإصحاح الخامس والثلاثين من سفر العدد:

إن ضربه بأداة حديد فمات فهو قاتل. إنّ القاتل يقتل وإن ضربه بحجر يدٍ ممّا يقتل به فمات فهو قاتل. إنّ القاتل يقتل... وليّ الدم يَقتُل القاتل. حين يصادفه يقتله... ولا تأخذوا فديةً عن نفس القاتل المذنب للموت بل إنّه يُقتل. ولاتأخذوا فديةً ليهرُب إلى مدينةِ ملجئه فيرجع ويسكن في الأرض بعد موت الكاهن. لا تدنّسوا الأرض الّتي أنتم فيها لأنّ الدّم يدنّس الأرض. وعن الأرض لا يُكَفَّرُ لأجل الدّم الّذي سفك فيها إلّا بدم سافكه....

النّصارى وعقوبة الإعدام:

كانت النصارى على ما يُحكى لاترى في مورد القتل إلّا العفو والدية[1].

نعم يوجد في الإنجيل عقوبة الإعدام لجريمتين، إحداهما الارتداد عن الدّين والثانية الزّنا.

جاء في إنجيل يوحنّا في الإصحاح الخامس عشر: ... أنا الكرمة وأنتم الأغصان. الّذي يثبت فيّ وأنا فيه هذا يأتي بثمر كثير لأنّكم بدوني لاتقدرون أن تفعلوا شيئاً. وإن كان أحد لايثبتُ فيّ يُطرح خارجاً كالغصن فيجفّ ويجمعونه ويطرحونه في النّار فيحترق.

وقد فهم من هذا النّص أنّه يحكم بالإعدام على من لايثبت على العقيدة المسيحيّة.

وأمّا ما جاء حول عقوبة الإعدام ورجم الزّاني والزّانية فقد حُكي في الإنجيل: إنّ امرأة زنت فجيء بها إلى عيسى بن مريم عليه‌السلام وقالوا: يا رسول الله هذه المرأة زنت وقد أوصى موسى برجم الزانية. فماتقول أنت ؟ وأنّ عيسىَ عليه‌السلام لم ينقض قول موسى عليه‌السلام بل قال: ليرجمها من لم يصدر عنه ذنب. وعندما رجع الناس إلى أنفسهم وجدوا أنفسهم مذنبين فخرجوا كلّهم من عنده وبقي عيسى وحده والمرأة فجعل عيسى ينصح المرأة بدل رجمها وأطلق سراحها[2].

عقوبة الإعدام عند المجوس:

إنّ أكثر العقوبات المقرّرة عند المجوس التعزير، لأنّهم يعتقدون بأنّ المذنب يدخل الجانّ فيه ولايخرج منه إلّا بالتعذيب.

وقد أبيح الإعدام لجرائم مثل ترك الزّواج وتغسيل الميت بلا مراعاة الآداب، وللزّنا واللّواط وللمرأة التي تسقط جنينها[3].

(١) الميزان في تفسير القرآن ج ١ ص ٤٣٥.
(٢) انظر مجمع الكنائس الشرقية: الكتاب المقدس (إنجيل يوحنّا) ص٣١٣.
(٣) بررسى تطبيقى مجازات اعدام، ص٤٣ ، ٤٤.

النقطة الرابعة: حلول الإسلام لجريمة القتل

سلك الإسلام في عقوبة المجرم القاتل العامد الذي قام بإزهاق النفس الإنسانيّة المحترمة مسلك الإعتدال والإتّزان بلا إفراط ولا تفريط. لأنّه هو الدين الجامع والكامل الذي يراعي بتشريعاته الحكيمة والمنسجمة مع الفطرة البشريّة جميع الأبعاد والمناحي التربويّة، والأخلاقيّة والأمنيّة والاجتماعيّة.

فالإسلام ليسكاليهوديّة الّتي لا ترى إلّا القصاص، وليس كالنصرانيّة الّتي لا ترى إلّا العفو أو الدّية، وليس كالأمم السالفة التي تمعن وتتفنّن في سلوك طريق العنف والإبادةوالإفراط، وليس كالحضارة الغربيّة المتسامحة المفرّطة. والتشريع الإسلامي قام بعرض ثلاثة حلول للمسألة:

أ ـ العفو بلا قصاص ولا دية.

ب ـ العفو مع أخذ الدّية.

ج ـ القصاص

و نتناول البحث في هذه النقطة من خلال عدّة مطالب:



المطلب الأول:

الإسلام والحَضُّ على العفو

الإسلام في نفس الوقت الّذي قرّر حكم القصاص وأثبته بما فيه من مزايا ومصالح نوعيّة، قد حَثَّ أولياء الدّم على العفو مطلقاً أو مع قبول الدّية أو بما أكثر من الدّية.

قال عزّ وجلّ: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَٰنٍ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[البقرة: ١٧٨].

وفي قوله عزّ وجلّ: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ﴾، المراد بالموصول القاتل، والعفو للقاتل إنّما يكون في حقّ القصاص فالمراد، بشيءٍ هو الحقّ، وفي تنكيره تعميم للحكم أيّ حقّ كان سواء كان تمام الحقّ أو بعضه كما إذا تعدّد أولياء الدّم أسقط بعضهم حقّه عن القاتل فلا قصاص حينئذٍ بل الدّية، وفي التعبير عن وليّ الدم بالأخ إشارة إلى حسّ المحبّة والرأفة، وتلويح بأنّ العفو أحبّ.

وقوله عزّ وجلّ: ﴿فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَٰنٍ﴾ مبتدأ خبره محذوف. أي فعليه أن يتّبع القاتل في مطالبة الدية بمصاحبة المعروف من الأتباع، وعلى القاتل أن يؤدّي الدّية إلى أخيه وليّ الدم، بإحسان من غير مماطلة فيها ايذاؤه.

وقوله عزّ وجلّ: ﴿ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ﴾ أي الحكم بالقتال القصاص أي الدية تخفيف من ربكم فلا يتغيّر. فليس لوليّ الدّم أن يقتصّ بعد العفو فيكون اعتداءً فمن اعتدى فاقتصّ بعد العفو فله عذابٌ أليم[1].

---

(١) الميزان في تفسير القرآن ج ١ ص ٤٣٢ ، ٤٣٣.

وقال عزّ وجلّ: ﴿فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ﴾ [المائدة: ٤٥].

أي فمن عفا من أولياء القصاص كوليّ المقتول أو نفس المجنيّ عليه والمجروح عن الجاني، ووهبه ما يملكه من القصاص، فهو أي العفو كفارة لذنوب المتصدّق عن الجاني في جنايته. والظاهر من السّياق أنّ الكلام في تقدير قولنا: فإن تصدّق به منله القصاص فهو كفّارة له، وإن لم يتصدّق فليحكم صاحب الحكم بما أنزله الله من القصاص، ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظّالمون[1].

وقد وردت أحاديث في تفسير هاتين الآيتين تحضّ على العفو وتصفه بالاستحباب منها:

ماروواه الكُلَيْني بسنده عن الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام: قال: سألته عن قول الله عليه السلام ﴿فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ﴾ فقال: يكفّر عنه من ذنوبه بقدر ماعفا. وسألته عن قول الله عليه السلام: ﴿فَمَنْ عُفِىَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَىْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَـٰنٍ﴾ قال: ينبغي للّذي له الحقّ أنّ لايعسّر أخاه إذا كان قد صالحه على دية، وينبغي للّذي عليه الحقّ أن لا يماطل أخاه إذا قدر على ما يعطيه، ويؤدّى إليه بإحسان، الحديث[2].

وقال عزّ وجلّ بعد أن طرح المعاقبة بالقتل ﴿وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّـٰبِرِينَ﴾ [النحل: ١٢٦].

وقال عزّ وجلّ: ﴿فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾ [الشورى: ٤٠].

ولاشكّ أنّ العفو يَنُمُّ عن فضيلةٍ عظيمة من الفضائل الإنسانيّة وهو الأرجح على الأغلب إلّا إذا كان في العفو تبعات اجتماعيّة وأخلاقيّة، كما قد يحصل في بعض الحالات. ولذلك يكون العفو عندئذٍ مرجوحاً والقصاص

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، ج ٥ ص ٣٤٥.

(٢) الوسائل، كتاب القصاص، أبواب القصاص في النفس، الباب ٥٧، الحديث ١.

راجحاً. ومن هذا المنطلق أخذ الإمام الحسن عليه السلام بتنفيذ القصاص بالنسبة إلى عبد الرحمن بن ملجم المرادي الذي قتل أمير المؤمنين عليه السلام.

ثمّ إنّ العفو من طبيعته تلطيف الأجواء المفعمة بالخشونة والعنف، ويسبّب الوئام والألفة والأخوّة بين المتباغضين كما قال عزّ وجلّ: ﴿ ٱدْفَعْ بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِى بَيْنَكَ وَبَيْنَهُۥ عَدَٰوَةٌ كَأَنَّهُۥ وَلِىٌّ حَمِيمٌ ﴾ [فصلت: ٣٤].

وأمّا قبول الدّية مع العفو بدل القصاص ففيه بركات وخيرات لاتخفى. فإنّ أولياء المقتول إذا كانوا صغاراً أو عاجزين عن تحصيل المعيشة تكون الدّية رافداً لهم في معيشتهم إلى أن يفرّج الله عنهم، بخلاف ما لو اختاروا القصاص فإنّهم يحرمون من ذلك الرّافد الاقتصاديّ بطبيعة الحال.



المطلب الثاني:

فلسفة القِصاص وحكمته

يمكن تلخيص فلسفة القصاص وحكمته بكلمة واحدة وهي (التقوى) كما نطق بذلك القرآن في قوله عزّ وجلّ: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِي ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٧٩].

وفي قوله عزّ وجلّ: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ حيث استعمل كلمة الترجى (لعلّ) وهي تحمل معنى الإحتمال لا القطع، إشارة إلى أنّ القصاص في نفسه يقتضي إيجاد حالة التقوى في المجتمع ويُهيِّئ الأرضيّة لذلك، إلّا أنّ المقتضي وحده ليس علّة تامّة فيحدوث ذلك المعلول، بل لكلّ معلول مجموعة أجزاء للعلّيّة، وغير المقتضي يشترط شروطاً ويفترض عدم المانع. وفي ما نحن فيه يشكّل القصاص وجود المقتضي كما يقوم الصيام بهذا الدّور أيضاً في قوله عزّ وجلّ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٣].

وعلى أيّ حال فترجع فلسفة القصاص إلى إيجاد التقوى كغيره من التشريعات الإسلاميّة الأُخَر.

ويمكن تبيين تلك الفلسفة بمعرفة الأهداف الّتي يرمي إليها القصاص والأهداف المنشودة للقصاص كما يلي:

أ ـ تنفيذ العدالة.

ب ـ تأمين الحياة بالرّدع الخاصّ والعامّ.

ج ـ تهذيب غريزة حبّ الانتقام.

د ـ إصلاح المجتمع من العناصر الشّريرة.

هـ ـ المحافظة على النّظام وكبح جُماع الفوضى.

أ ـ تنفيذ العدالة:

اقتضت المشيئة الإلهيّة العادلة أن يُبتَنى عالم التّكوين على القسط والعدالة كما قال رسول اللهﷺ: «**بالعدل قامت السّموات والأرض**»(١).

كما اقتضت أن يُبتنى عالم التشريع على نفس ذلك المنهج ويشير إليه قوله عزّ وجلّ: ﴿وَٱلسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ ٱلۡمِيزَانَ ۝ أَلَّا تَطۡغَوۡاْ فِي ٱلۡمِيزَانِ ۝ وَأَقِيمُواْ ٱلۡوَزۡنَ بِٱلۡقِسۡطِ وَلَا تُخۡسِرُواْ ٱلۡمِيزَانَ﴾ [الرحمن: ٧ - ٩].

ومن أجل ذلك جاءت جميع التشريعات السّماويّة ترمي إلى ذلك الهدف الأعلى، أي تنفيذ القسط والعدالة.

والقصاص من تلك التشريعات التي تحمل العدل في طيّاتها.

فالقصاص لغة بمعنى المتابعة وهو أن يُتابَع الجاني ويعاقب بمثل جنايته لا أكثر، ولا أنّ يطال القصاص نفوساً أخرى لا صلة لها باقتراف الجناية وإن كانت منسوبة إلى الجاني، وذلك من منطلق قوله عزّ وجلّ: ﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٞ وِزۡرَ أُخۡرَىٰ﴾ [النجم: ٣٨]. وقد صرّح عزّ وجلّ في رعاية العدل بالقصاص في قوله: ﴿وَكَتَبۡنَا عَلَيۡهِمۡ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ وَٱلۡعَيۡنَ بِٱلۡعَيۡنِ وَٱلۡأَنفَ بِٱلۡأَنفِ وَٱلۡأُذُنَ بِٱلۡأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلۡجُرُوحَ قِصَاصٞ﴾ [المائدة: ٤٥].

وعليه فلا يمكن أن يقتل بدل رجل رجلان أو بدل امرأة امرأتان، فإنّ النّفس الثانية غير القاتلة مصونة لايجوز أنّ تقتل قصاصاً بغير ذنب، وإن كانت تلك النفس غير الجانية نفس رئيس طائفة القاتل كما كان رائجاً في الجاهليّة.

(١) مفردات القرآن، الراغب الأصفهاني كلمة (عدل).

وقد فسّرت هذه الآية ﴿ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ في قوله سبحانه:

﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى ۖ ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ ...﴾[البقرة: ١٧٨].

أي أنّ هذا القصاص لا هوادة فيه ولا جور، فإذا قتل حرّ حراً يقتل هو به لاغيره من سادات القبيلة ولا أكثر من واحد، وإذا قتل عبد عبداً يقتل هو به لا سيّده، ولا أحد الأحرار من قبيلته، وكذلك المرأة إذا قتلت تقتل هي ولايقتل واحد فداءً عنها، خلافاً لما كانت عليه الجاهليّة في ذلك كلّه فالقصاص على القاتل نفسه أيّاً كان لا على أحد من قبيلته.

والآية ليست في صدد بيان أنّه يجوز أن يقتل الحرّ بالعبد إذا قتل عبداً أو لا، أو يجوز أن يقتل الرجل بالمرأة أو لا. وقد بُيِّنَتْ هذه الأحكام في السّنّة، لذلك اختلف الفقهاء في بعض فروع المسألة.

ففي قتل الحرّ بالعبد اختلفوا: فذهب أبو حنيفة وأبو ليلى وداود إلى أنّه يقتل به إذا لم يكن سيّداً، وذهب الجمهور إلى أنّه لا يقتل به مطلقاً، والاختلاف في قتل الرجل بالمرأة أضعف ولهذه الاختلافات زعم بعضهم أنّ في الآية نسخاً.

وإنّما منشأ الخلاف أدلّة أخرى من السّنّة وغيرها. والاعتبار بمفهوم المخالفة في الآية وعدمه، والقرآن فوق كلّ خلاف. فمنطوق الآية لا مجال للخلاف فيه. وهو أنّ الحرّ يقتل بالحرّ إلخ. وأمّا كون الحرّ يقتل بالعبد والرجل بالمرأة فهذا يؤخذ من لفظ القصاص. ولايعارضه مفهوم التفصيل، فإنّ بعض أهل الأصول لا يعتبر المفهوم المخالف للمنطوق وبعضهم يعتبره بشرط لا يتحقّق هنا لما ذكروه في سبب النزول منطبقاً على ماذكرناه عن العرب.

قال البيضاوي في تفسير الآية: كان في الجاهليّة بين حيّين من أحياء العرب دماء، وكان لأحدهما طَوْل على الآخر، فأقسموا لنقتلنّ الحرّ منكم بالعبد والذّكر

بالأنثى، فلمّا جاء الإسلام تحاكموا إلى الرسول ﷺ فنزلت وأمرهم أن يتبارأوا أو لا تدلّ على أن لايقتل الحرّ بالعبد، والذكر بالأنثى كما تدلّ على عكسه. فإنّ المفهوم يعبّر حيث لم يظهر للتخصيص غرض سوى اختصاص الحكم. والبيضاوي من الشافعيّة القائلين بمفهوم المخالفة. وما ذكره في سبب النزول أخرجه ابن أبي حاتم(١).

وأمّا لو قتل رجل حرّ امرأةً حرّةً فقد قام الإجماع بقسميه عند الإماميّة أنّه يقتل بها مع ردّ فاضل ديته أي النّصف بلا خلاف فيه كما في الجواهر(٢).

وأمّا سبب ردّ فاضل ديته أي نصفها إلى أوليائه بعد قتله بالمرأة، فلعلّه يرجع إلى أنّ الرّجل نوعاً ما، هو المتكفّل بجلب الرزق والنفقة لعائلته على خلاف المرأة. فإذا قتل الرّجل بالمرأة يصاب أولياؤه بمصيبتين إحداهما فقدُه كأب أو زوج، وثانيتهما فقدُ المعيل والمتكفّل للرّزق. ومن أجل ذلك جعلت دية الرّجل ضعفي دية المرأة. ولأجل جبر المصيبة الثانية شرّع ردّ نصف ديته إلى أوليائه إذا شاء أولياء المرأة قتل قاتلها. وهذا الردّ أيضاً هو دليل آخر على رعاية العدل في المسألة.

ولم يثبت وجوب الرّد بالعكس اي إذا قتلت الحرّة حرّاً فإنّها تقتل إذا أراد أولياء المقتول القصاص، ولا يجب على أولياء الحرّة القاتلة مافضل من دية الحرّ ولايؤخذ من تركتها.

قال الفقيه النجفي: فإذا قتلت الحرّة بالحرّ (لايؤخذ ما فضل) من دية الحرّ من تركتها أو من الوليّ كما في الخبر الآتي (على الأشهر) بل المشهور، ولا نجد فيه خلافاً، وإن أشعرت به عبارة المتن وغيره، مع احتمال إرادة الأشهر أو آية، فإنّ في صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام: «**إن قتلت المرأة الرجل قتلت به،**

(١) تفسير المنار، ج ٢ / ١٦ ط دار الفكر.
(٢) جواهر الكلام ج ٤٢ / ٨٢.

وليس لها إلّا نفسها»، وفي صحيح ابن سنان سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول في امرأة قتلت زوجها متعمّدةً: «**إن شاء أهله أن يقتلوها قتلوها. وليس يجيء أحد أكثر من جنايته على نفسه**»، إلى غير ذلك من النصوص الموافقة لقوله جلّ وعلا: ﴿أَنَّ ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ﴾ وغيره من أدلّة القصاص[1].

ب ـ تأمين الحياة بالرّدع الخاصّ والعامّ:

إنّ الحياة هي أكبر نعمة إلهيّة تترتّب عليها باقي النعم المعنويّة والماديّة. وهي رأس المال لكلّ من يريد أن يصل إلى الفوز والسعادة، ولذلك يكون الحفاظ عليها من أوجب الواجبات. ولا شكّ أنّ الحياة الإنسانيّة دائماً تهدّد بالخطر من قبل السّفاحين والقتلة، وهم الذين يحملون أرواحاً شرّيرة نتيجة لسوء التربية وسوء الاختيار.

ولا يمكن الحفاظ عليها إلّا بالرّدع لأولئك السّفّاحين والشرّيرين.

ولا يمكن ردعهم إلّا إذا علموا أنّهم إن سفكوا دماً بريئاً يواجهون العقوبة الصّارمة، وهي القصاص. أمّا إذا علموا أنّهم لا يكون مصيرهم إلى الهلاك، ويمكن حلّ مشكلتهم بدفع الدّية إلى أولياء المقتول أو أنّهم يسجنون لفترة ما، فهذا لا يكون رادعاً لهم على الأغلب، خاصّة وأنّ كثيراً من السجون التي تُؤمّن فيها حياتهم ومعيشتهم أفضل لأولئك الشريرين من الحياة الحرّة التي يتحمّلون فيها أعباء تحصيل الكسب والمعاش. وأمّا بالنسبة إلى الدية ففي كثير من البيئات العشائريّة تقوم الطائفة بدفع الدّية عن القاتل العامد. وهذا الأمر من الحوافز على اجتراء الشرّيرين على الجريمة.

إذاً فالعلم بحكم القصاص يكون رادعاً لنفس القاتل بخصوصه من أن لا يقدم على القتل، حتى لايخسر حياة نفسه كما يكون رادعاً للآخرين بنحو العموم.

---

(١) جواهر الكلام ج ٤٢ / ٨٣.

وبالقصاص يمكن تأمين الحياة للذي يتعرّض للقتل، ولنفس القاتل وللآخرين.

وهذا هو ما تهدف إليه الآية المباركة:

﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَـٰٓأُو۟لِي ٱلْأَلْبَـٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ [البقرة: ١٧٩].

ومن المناسب هنا الإشارة إلى ما تحمل الآية من وجوه بلاغيّة بالقياس إلى الجمل والكلمات الّتي نطق بها الفصحاء للتعبير عن ذلك المعنى، مثل قولهم (قتل البعض إحياء للجميع) و(أكثروا القتل ليقلّ القتل) و(القتل أنفى للقتل). وهذه الجملة الأخيرة أجود ما قيل في هذا المعنى. ولكنّ حتّى هذه الجملة البليغة بالقياس إلى الوجوه البلاغيّة والرّوعة الأدبيّة الفائقة في الآية لم تكن شيئاً مذكوراً. وقد أشار المفسّرون إلى تلك الوجوه والظرائف منهم الآلوسي في تفسيره قال:

وكأنّ أوجز كلام عندهم في هذا المعنى ـ القتل أنفى للقتل ـ وفضل هذا الكلام (في القصاص حياةٌ) عليه من وجوه.

الأوّل: قلّة الحروف ـ فإن الملفوظ هنا عشرة أحرف ـ إذا لم يعتبر التنوين حرفاً على حدة ـ وهناك أربعة عشر حرفاً.

الثاني: الإطّراد، إذ في كلّ قصاص حياة ـ وليس كلّ قتل أنفى للقتل ـ فإنّ القتل ظلماً أدعى للقتل.

الثالث: ما في تنوين(حياةٌ) من النوعيّة أو التعظيم.

الرابع: صنعة الطباق بين ـ القصاص والحياة ـ فإنّ (القصاص) تفويت الحياة فهو مقابلها.

الخامس: البعض على ما هو المطلوب بالذات أعني الحياة، فإنّ نفْي القتل إنّما يطلب لها لا لذاته.

السادس: الغرابة من حيث جعل الشيء فيه حاصلاً في ضدّه، ومن جهة

أنّ المظروف إذا حواه الظرف صانه عن التفوّق، فكان (القصاص) في ما نحن فيه يحمي الحياة من الآفات.

السابع: الخلوّ من التكرار مع التقارب، فإنّه لا يخلو من استبشاع، ولا يُعَدّ ردّ العجز على الصدر حتى يكون محسناً.

الثامن: عذوبة اللفظ وسلاسته حيث لم يكن فيه ما في قولهم من توالي الأسباب الخفيفة اذ ليس في قولهم: حرفان متحركان على التوالي إلّا في موضع واحد، ولا شكّ أنّه ينقص من سلاسة اللفظ وجريانه على اللسان، وأيضاً الخروج من ـ الفاء إلى اللّام ـ أعدل من الخروج ـ من اللّام إلى الهمز لبعد الهمزة من اللّام ـ وكذلك الخروج من ـ الصاد إلى الحاء ـ أعدل من الخروج من الألف إلى اللّام.

التاسع: عدم الإحتياج إلى الحيثيّة، وقولهم: يحتاج إليها.

العاشر: تعريف (القصاص) بلام الجنس الدّالة على حقيقة هذا الحكم المشتملة على ـ الضرب والجرح والقتل ـ وغير ذلك، وقولهم: لايشمله.

الحادي عشر: خلوُّه من أفعل الموهم أنّ في الترك نفياً للقتل أيضاً.

الثاني عشر: اشتماله على ما يصلح للقتال وهو ـ الحياة ـ بخلاف قولهم، فإنّ يشتمل على نفسه اكتنفه قتلان، وإنّه لمّا يليق بهم.

الثالث عشر: خلوّه ممَّا يوهمه ظاهر قولهم من كون الشيء سبباً لانتفاء نفسه ـ وهو محال ـ إلى غير ذلك. فسبحان من علت كلمته، وبهرت آيته.

ثمّ المراد بـ (حياة) إمّا الدنيويّة. وهو الظاهر ـ لأنّ في تشريع (القصاص) والعلم به يردع القاتل عن القتل، فيكون سبب حياة نفسين في هذه النشأة، ولأنّهم كانوا يقتلون غير القاتل، والجماعة بالواحد، فتثور الفتنة بينهم، وتقوم حرب البسوس على ساق، فإذا اقتصّ من القاتل سلم الباقون، ويصير ذلك

سبباً لحياتهم،وإمّا الحياة الأخرويّة بناءً على أنّ القاتل إذا اقتصّ منه في الدنيا لم يؤاخذ بحقّ المقتول فيالآخرة، وعلى هذا يكونالخطاب خاصّاً بالقاتلين، والظاهر أنّه عامّ[1].

ج ـ تهذيب غريزة حبّ الانتقام:

لاشكّ أنّ حبّ الانتقام غريزة من الغرائز الطّبيعيّة في الحيوانات كلّها، ومنها الإنسان بما أنّه حيوان ولكنّه ناطق. والانتقام فرع من فروع القوّة الغضبيّة. وهو أنّ يفعل المتعدّى عليه بمثل ما اعتُدي عليه أو بالأزيد منه، ولا شكّ أنّ المقدار الجائز منه هو أن يفعل بمثل ما اعتُدي عليه.

قال عزّ وجلّ: ﴿فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ١٩٤].

والمراد من الأمر بالاعتداء (فاعتدوا) الأمر بما يقابل الاعتداء من الجزاء والتقدير: فمن اعتدى عليكم فقابلوه بمثله، والسبب في تسميته اعتداءً هو من باب المشاكلة في التعبير مثل قوله عزّ وجلّ: ﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ ۖ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ [الأنفال: ٣٠].

وممّا لا شكّ فيه أنّ القوّة الغضبيّة إذا ثارت لدى الإنسان قلّما يمكن ضبطها وإعمالها في حدود العقل والتقوى، فإنّه لا يكبح جماحها إلّا المهذّبون. ونتيجة لعدم تهذيب أكثر النفوس نشاهد الإفراط في الانتقام، فإنّ المنتقم لايعرف حدوداً ولا قيوداً فيقتل أولياء المقتول القاتل وغيره ممّن ينتسب إليه. وقد لايجد نفس القاتل ويطال الانتقام الأبرياء من طائفة القاتل كما كان يحدث في عصر الجاهليّة، بل في هذا الزمان في البيئات الّتي لم يحكمها قانون الإسلام ولم تكن تحصل على تربية دينيّة وازعة لهم عن الإسراف في سفك الدّماء.

وإنّما شرّع القصاص لتهذيب غريزة حبّ الانتقام وإعمالها في الحدود

(١) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، السيّد محمود الآلوسي ج٢ / ٦٢،٦٣.

المجازة وعدم التّعدّي إلى خارج تلك الحدود.

ومن البديهي أنَّ إعمال هذه الغريزة بحدودها ليس خروجاً عن الموازين الفطريّة والطبيعيّة، بل هو الحقّ الطبيعيّ لأولياء المقتول فلا يرد هذا الإشكال من أنّ القتل يعتبر اعتداءً على المجتمع فيجب أن يكون القصاص حقّه لا حقّهم.

وذلك أنّ اعتبار القصاص من حقّ أولياء القتيل لا من حقّ المجتمع. فهذا من حسنات تشريع هذه العقوبة لا من مثالبها، لأنّ الجريمة تمسّ القتيل وأهله مباشرة، فهم الذين اكتووا بنارها وفقدوا بها عزيزهم، أمّا تضرّر المجتمع فيأتي بصورة غير مباشرة، فمن العدل إطفاء نار الغضب في نفوسهم وتمكّنهم من القصاص فإن شاؤوا عفوا وهذا مقتضى الفضل، وفي الحالتين يقف الإجرام ولا يمتدّ وتقلع جذوره ولا يمتدّ إلى الأبرياء[1].

د ـ إصلاح المجتمع من العناصر الشّرّيرة:

كما أنّ هيكل الفرد الإنساني قد يصاب بغدد سرطانيّة تهدّد صحّته وتؤول إلى هلاكه، وعندئذ لم يكن له بدّ من عمليّة جراحيّة لاجتثاث تلك الغدد، كذلك هيكل المجتمع الإنساني يصاب بعناصر شرّيرة لم يكن لهم ديدن إلّا سفك الدّماء والقضاء على الأرواح والنّفوس. وهؤلاء لا يمكن تربيتهم وترويضهم على الأغلب، وإن عوقبوا بعقوبات ماليّة أو تعزيريّة أو حبسوا فإنّهم في السجون أيضاً لا يكفّون عن اقتراف الجرائم. ولم يبق حينئذٍ لانتشال المجتمع من فسادهم واستتباب الأمن وتأمين الحرّيّة للنّفوس إلّا بالقضاء عليهم من خلال تنفيذ الحدود الشّرعيّة فيهم كما ثبت ذلك في حدّ المحاربة والإفساد في الأرض أو من خلال تنفيذ القصاص في حقّهم على أيدي أولياء المقتولين.

إذاً فتنفيذ القصاص يكون خطوة جبّارة في اصلاح المجتمع من تلك العناصر الشرّيرة والسّفّاحة.

---

(١) مجموعة بحوث فقهيّة، الدكتور عبدالكريم زيدان ص ٤١٩، طبع مكتبةالقدس بغداد ١٩٨٦م ١٤٠٧هـ.

هـ ـ المحافظة على النّظام وكبح جماح الفوضى:

المجتمع البشري لا يمكنه الوصول إلى المستوى اللّايق الإنساني وحصول السعادة الحقيقيّة إلّا تحت ظلال النّظام الإنساني الرفيع، وأمّا الفوضى وتجاوز الحدود والقانون فهذا مما يدمّر المجتمع ويسلب الأمن والاستقرار والحرّيّة بل حتّى الدّين والمعنويّة.

وإذا قدّر في مجتمع عدم رعاية المقرّرات الشّرعيّة في إعمال غريزة حبّ الانتقام، فعندئذٍ تسود الفوضى ويختلّ الأمن والنّظام، ولا طريق للمحافظة على النّظام وكبح جماح الفوضى وضبطها إلّا من خلال تنفيذ القصاص حتّى يحلّ كلّ شيءٍ في محلّه.

وإلى ذلك يشير أمير المؤمنين عليه السلام في وصيّته إلى بني عبد المطّلب بعدما ضربه عبدالرحمن بن ملجم المرادي في شهر رمضان حيث قال عليه السلام: «يا بني عبد المطّلب لا ألفينّكم تخوضون دماء المسلمين خوضاً تقولون قُتل أمير المؤمنين. ألا لا يُقتَلَنّ بي إلّا قاتلي. انظروا إذا أنا متّ من ضربته هذه فاضربوه ضربة بضربة، ولايمثّل بالرّجل فإنّي سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: «**إيّاكم والمُثلةَ ولو بالكلب العَقور**»[1].

وفي هذا الكلام تعريض بما فعله عبيدالله بن عمر من قتل عدّة أشخاص، يحتمل أنّ تكون لهم صلة بأبي لؤلؤة الّذي قتل أباه عمر بن الخطّاب. وكان عازماً على قتل جماعة من المهاجرين والأنصار أيضاً.

قال ابن الأثير: وكان عبيدالله بن عمر قتل قاتل أبيه أبا لؤلؤة، وقتل خفيفة رجلاً نصرانيّاً من أهل الحيرة كان ظهيراً لسعد بن مالك وقتل الهرمزان، فلمّا ضربه بالسيف قال: لا إله إلّا الله! فلمّا قتل هؤلاء أخذه سعدُ بن أبي وقّاص وحبسه في داره وأخذ سيفَه وأحضره عند عثمان، وكان عبيدالله يقول: والله

---

(١) نهج البلاغة الكتاب رقم ٤٧.

لأقتلنّ رجالاً ممّن شرك في دم أبي، يعرّض بالمهاجرين والأنصار...»[1].

كما حدث أفظع وأكثر ضراوة من ذلك بعد مقتل عثمان، فإنّ جميع المشاغبين الذين صنعوا فتن الجمل وصفّين كانوا يرفعون شعار أخذ الثأر لعثمان والانتقام من قَتَلَته.

ثمّ إنَّ الإمام الحسن المجتبى عليه السلام قام بتنفيذ وصيّة أبيه أمير المؤمنين عليه السلام بعد دفنه في قتل قاتله قصاصاً فوراً حتّى يحسم النّزاع ولايبقى ما يكون لبعض المشاغبين وهواة الفتن ذريعة في إراقة الدّماء وقتل الأبرياء بحجّة طلب ثار أمير المؤمنين عليه السلام كما حدث قبل ذلك بعد مقتل عمر وعثمان. والظاهر أنّ ذلك هو السّر في ترجيح القصاص على عفو القاتل وإن كان أهل البيت عليهم السلام من شأنهم الكرم وكظم الغيظ والعفو عن الأعداء.



(١) الكامل في التاريخ، ابن الأثير: ج٢ / ٢٢٥، ٢٢٦، طبع دار إحياء التراث العربي، بيروت عام ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٩م.

المطلب الثالث:

شبهات عصريّة حول القصاص وردّها

ذكرنا في ما سبق أنّ كثيراً من البلدان الغربيّة اتّجهت في القرنين التاسع عشر والعشرين إلى إلغاء قانون القصاص، وذلك نتيجة للإعلام الذي قام به منظّرو الثقافة الغربيّةُ ضدّ القصاص. وممّا طرحوه من شبهات حول المسألة ما يلي:

الأولى: أنّ القتل بالقتل ممّا يستهجنه الإنسان وينفر منه طبعه ويمنع عنه وجدانه إذا عرض عليه رحمة وخدمة للإنسانيّة.

الثانية: إذا كان القتل فقداً لفرد فالقتل الثاني فقد على فقد.

الثالثة: أنّ القتل بالقصاص من القسوة وحبّ الانتقام، وهذه صفة يجب أن تزاح عن النّاس بالتربية العامّة ويؤخذ في القاتل أيضاً بعقوبة التّربيّة، وذلك إنّما يكون بما دون القتل من السجن والأعمال الشاقّة.

الرابعة: أنَّ المجرم إنّما يكون مجرماً إذا كان مريض العقل فالواجب أن يوضع القاتل المجرم في المستشفيات العقليّة ويعالج فيها.

الخامسة: أنّ القوانين المدنيّة تتبع المجتمع الموجود، ولمّا كان الاجتماع غير ثابت على حال واحد كانت القوانين كذلك فلا وجه لثبوت القصاص في المجتمع إلى الأبد حتّى المجتمعات الرّاقية اليوم، ومن اللّازم أن يستفيد المجتمع من وجود أفراده ما أمكن، ومن الممكن أنّ يعاقب المجرم بما دون القتل ممّا يعادل القتل من حيث الثمرة كحبس الأبد أو حبس مدّة سنين، وفيه الجمع بين الحقّين من حقّ

المجتمع وحقّ أولياء الدّم.

ونحن قد وضّحنا كثيراً من هذه الشبهات في المطلب السابق وأشرنا إلى أجوبتها والردود عليها. وحيث إنّ العلّامة الطباطبائي بعد أن ذكر تلك الشّبهات أجاب عنها بجواب جامع وعلميّ رصين نحن ننقل هنا كلامه، زِيدَ في علوّ مقامه:

وقد أجاب القرآن عن جميع هذه الوجوه بكلمة واحدة، وهي قوله عزّ وجلّ: ﴿مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢].

بيان ذلك: أنّ القوانين الجارية بين أفراد الإنسان، وإن كانت وضعيّة اعتباريّة يُراعَى فيها مصالح الاجتماع الإنساني، غير أنّ العلّة العاملة فيها من أصلها هي الطبيعة الخارجيّة الإنسانيّة الدّاعية إلى تكميل نقصها ورفع حوائجها التكوينيّة، وهذه الواقعيّة الخارجيّة ليست هي العدد العارض على الإنسان ولا الهيئة الواحدة الاجتماعيّة فإنّها نفسها من صنع الوجود الكوني الإنساني، بل هي الإنسان وطبيعته، وليس بين الواحد من الإنسان والألوف المجتمعة منه فرق في أنّ الجميع بشر، ووزن الواحد والجميع واحد من حيث الوجود.

وهذه الطبيعة الوجوديّة تجهّزت في نفسها بقوى وأدوات تدفع بها عن نفسها العدم لكونها مفطورة على حبّ الوجود، وتطرد كلّ ما يسلب منه الحياة بأيّ وسيلة أمكنت وأيّ غاية بلغت حتى القتل والإعدام، ولذا لاتجد إنساناً لا تقضي فطرته بتجويز قتل من يريد قتله ولا ينتهي منه إلّا به، وهذه الأُمم الراقية أنفسهم لايتوقّفون عن الحرب دفاعاً عن استقلالهم وحريتهم وقوميّتهم، فكيف بمن أراد قتل نفوسهم عن آخرها؟ ويدفعون عن بطلان القانون بالغاً ما بلغ حتى بالقتل، ويتوسّلون إلى حفظ منافعهم بالحرب إذا لم يعالج الداء بغيرها، تلك الحرب التي فيها فناء الدنيا وهلاك الحرث والنسل. ولايزال أقوام يتقدّمون بالتسليحات وآخرون يتجهّزون بما يحاربونهم به، وليس ذلك كلّه إلّا رعاية

لحال المجتمع حفظاً لحياته، وليس المجتمع إلّا صنيعة من صنائع الطبيعة، فما بال الطبيعة تُجوّز القتل الذريع والإفناء والإبادة لحفظ صنيعة من صنائعها، وهي الاجتماع المدني، ولاتجوّزها لحفظ حياة نفسها ؟ وما بالها تجوّز قتل من يهمّ بالقتل ولم يفعل؟ ولاتجوزه فيمن همّ وفعل؟ وما بال الطبيعة تقضي بالانعكاس في الوقائع التاريخيّة؟ فمن يعمل مثقال ذرّة خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرّة شرّاً يره. ولكل عمل عكس عملٍ وردّ فعل في قانونها لكنها تعدُّ القتل في مورد القتل ظلماً وتنقض حكم نفسها.

على أنّ الإسلام لا يرى في الدنيا قيمة للإنسان يقوم بها ولا وزناً يوزن به إلّا إذا كان على دين التوحيد، فوزن الاجتماع الإنساني ووزن الموحّد الواحد عنده سيان، فمن الواجب أن يكون حكمها عنده واحداً، فمن قتل مؤمناً كان كمل قتل الناس جميعاً نظراً إزرائه وهتكه لشرف الحقيقة، كما أنّ من قتل نفساً كان كمن قتل الناس جميعاً نظراً إلى الطبيعة الوجوديّة، وأمّا الملل المتمدّنة فلا يبالون بالدين، ولو كان شرف الدين عندهم يعادل في قيمته أو وزنه ـ فضلاً عن التفوق ـ الاجتماع المدنيّ في الفضل لحكموا فيه بما حكموا في ذلك.

على أنّ الإسلام يُشرّع للدنيا لا لقوم خاصّ وأمّةٍ معينة، والملل الرّاقية إذا حكمت بما حكمت بعدما أذعنت بتمام التربية في أفرادها وحسن صنيع حكوماتها ودلالة الاحصاء في مورد الجنايات والفجائع على أنّ التربية الموجودة مؤثّرة وأنّ الناس، بفعل تربيتهم، ينفرون من القتل والفجيعة فلا يحصل ذلك بينهم إلّا في الشذوذ، وإذا حصل فهم يَقرُّون المجازاة بما دون القتل، والإسلام لا يعارض تجويز هذه التربية وأثرها الذي هو العفو مع قيام أصل القصاص على ساق.

ويلوّح إليه قوله عزّ وجلّ: في آية القصاص ﴿فَمَنْ عُفِىَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَىْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَٰنٍ﴾ [البقرة: ١٧٨]، فاللّسان لسان التربية، وإذا بلغ قوم حيث أذعنوا بأنّ الفخر العامّ في العفو، لم ينحرفوا عنه إلى مسلك الانتقام.

وأمّا غير هؤلاء من الأُمم فالأمر فيها على خلاف ذلك والدّليل عليه ما نشاهده من حال الناس وأرباب الفجيعة والفساد فلا يُخوّفهم حبس ولا عمل شاق ولايصدُّهم وعظ ونصح، وما لهم من همّة ولا ثبات على حقٍّ إنساني، والحياة المعدّة لهم في السجون أرفق وأعلى وأسنى مما لهم في أنفسهم من المعيشة الرّديئة الشقيّة فلا يوحشهم لوم ولاذم، ولايدهشهم سجن ولا ضرب، وما نشاهده أيضاً من ازدياد عدد الفجائع في الاحصاءات يوماً فيوماً فالحكم العامّ الشامل للفريقين ـ والأغلب منهما الثاني ـ لايكون إلّا القصاص وجواز العفو فلو رقت الأمّة وربّيت تربيةً ناجحة لَأَخذَتْ بالعفو (والإسلام لا يألو جهده في التربية) ولو لم يسلك إلّا الانحطاط أو كفرت بأنعم ربّها وفسقت، لأُخِذَ فيهم بالقصاص ويجوز معه العفو.

وأمّا ما ذكروه من حديث الرحمة والرّأفة بالإنسانيّة، فما كلّ رأفة بمحمودة ولا كلّ رحمة فضيلة، فاستعمال الرحمة في مورد الجاني القاسي والعاصي المتخلّف المتمرّد والمتعدّي على النفس والعرض جفاء على صالح الأفراد، وفي استعمالها المطلق إختلال النّظام وهلاك الإنسانيّة وإبطال الفضيلة.

وأمّا ما ذكروه أنّه من القسوة وحب الانتقام فالقول فيه كسابقه، فالانتقام للمظلوم من ظالمه استظهاراً للعدل والحقّ ليس بمذموم قبيح، ولا حبّ العدل من رذائل الصفات، على أنّ تشريع القصاص بالقتل غير ممحض في الانتقام بل فيه ملاك التربية العامّة وسدّ باب الفساد.

وأمّا ما ذكروه من لزوم الاستفادة من وجود المجرمين بمثل الأعمال الإجباريّة ونحوها مع حبسهم ومنعهم من مخالطة الناس في المجتمع، فلو كان حقّاً متّكئاً على حقيقة فما بالهم لايقضون بمثله في موارد الإعدام القانوني الّتي توجد في جميع القوانين الدائرة اليوم بين الأُمم ؟ وليس ذلك إلّا للأهميّة الّتي يرونها للإعدام في موارده، وقد مرّ أنّ الفرد والمجتمع في نظر الطّبيعة من حيث الأهميّة متساويان[1].

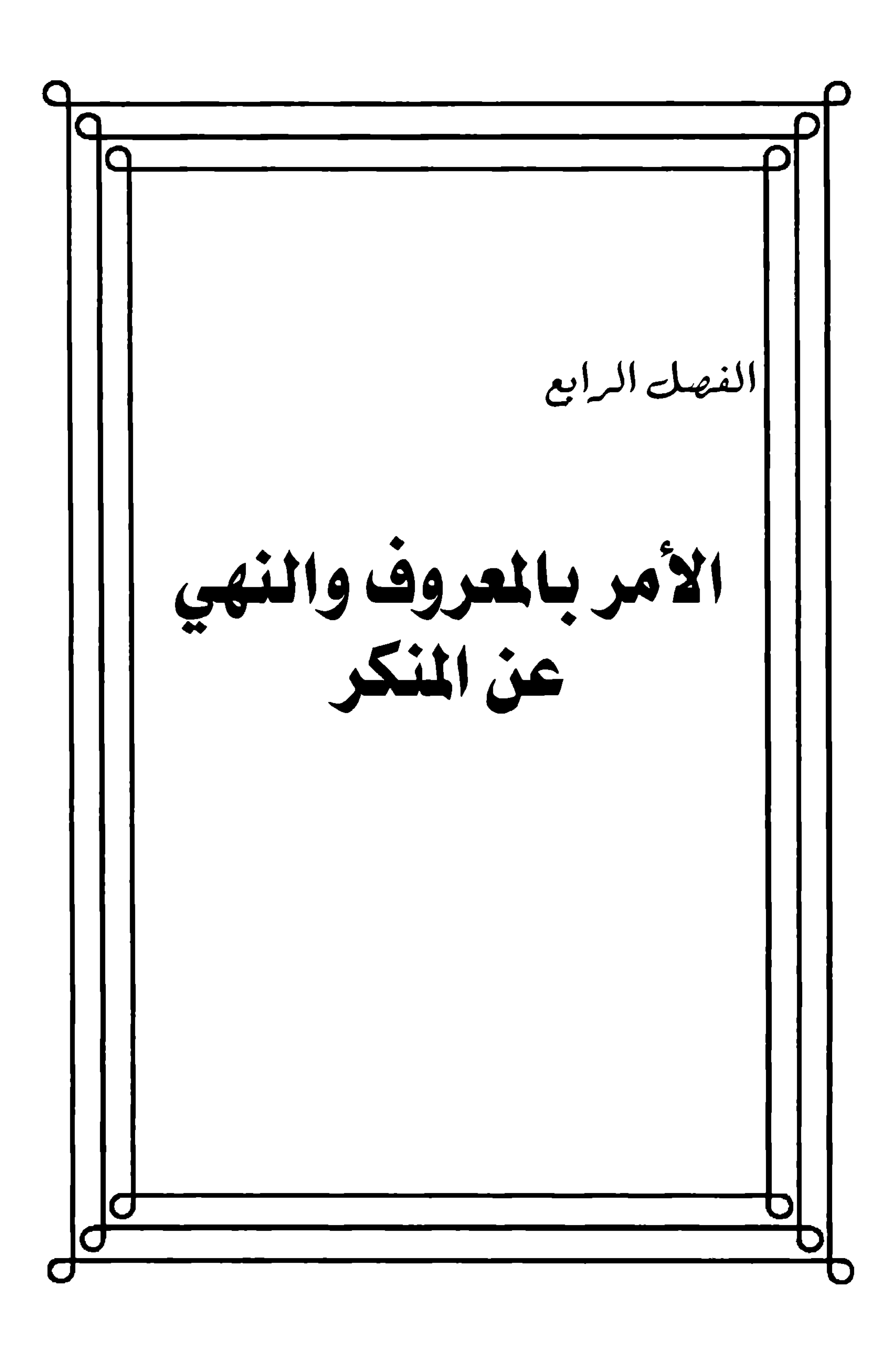
(١) الميزان في تفسير القرآن، العلّامة الطباطبائي ج ١ / ٤٣٦-٤٣٨، ط: مؤسسّة مطبوعاتي اسماعيليان،=

خلاصة الكلام في القصاص:

خلاصة الكلام في مسألة القصاص أنّها من موارد العنف الشّرعي الّتي خرجت بأدلّتها القطعيّة عن عموم الأصل الأوّليّ وهو حرمة العنف. وسبب ذلك الخروج هو المصالح الحقيقيّة الّتي تترتّب على القصاص حقناً للدّماء وتنفيذاً للعدل وحفاظاً على النظام وتهذيباً لروح الانتقام وإصلاحاً للمجتمع. على أنّ القصاص ليس الحلّ الوحيد الذي عرضه الإسلام لمعالجة جريمة القتل بل هناك حلول أخرى من قبيل العفو مع قبول الدّية أو العفو عن القصاص والدّية، وقد رغّب الإسلام في استعمال العفو نظراً لما فيه من فوائد تربويّة كثيرة.



=قُمّ ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م. الطبعة الثالثة.



الفصل الرابع

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

من الموارد الّتي خرجت عن الأصل الأوّليّ حول حرمة العنف، استعماله في بعض مراتب الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر.

وحيث إنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فريضتان عظيمتان وتحتلّان موقعاً هامّاً في الإسلام، ينبغي دراسة الموضوع بإمعان لنصل إلى فلسفة استعمال العنف في تلك المراتب منهما.

ونعرض الدّراسة في هذا الفصل في عدّة نقاط:

الأولى: تعريف الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر.

الثانية: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في ضوء القرآن والسّنّة.

الثالثة: فلسفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

الرابعة: أهمّ مسائل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في فقه الشريعة.

النّقطة الأولى: تعريف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

الأمر والنّهي في اللّغة:

الأمر لفظ يُطلق على معنيين: الأوّل بمعنى: الشأن وجمعه أمور[1]. ومن هذا المعنى قوله: ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ ٱلْأَمْرُ كُلُّهُۥ﴾ [هود: ١٢٣]. وقوله: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩].

والثاني: بمعنى طلب الفعل وهو ضدّ النهي وجمعه أوامر مثل قوله ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤]، ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ النساء: ٥٩]. والمقصود هنا هو المعنى الثاني.

النهي في اللّغة: هو طلب ترك الشيء. وهذا يقابله الأمر وهو طلب الفعل[2]. والنهي أعم من أنّ يكون بالقول مثل قوله: ﴿وَأَمَرُواْ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْاْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [الحجّ:٤١]، أو بالعمل مثل: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥].

المعروف والمنكر في اللّغة:

والمعروف اسم لكلّ فعل يعرف بالعقل أو الشّرع حُسنُه، والمنكر ما ينكر بهما[3].

وقال الراغب:

والمنكر كلّ فعل تحكم العقول الصحيحة بقبحه، أو تقف في استقباحه واستحسانه العقول فتحكم بقبحه الشريعة. وإلى ذلك قصد بقوله: ﴿ٱلْآمِرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱلنَّاهُونَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ التوبة: ١١٢].

---

(١) مفردات الراغب مادّة أمر.
(٢) التحقّق في كلمات القرآن الكريم ج ١٢ / ٢٦٤.
(٣) مفردات الراغب مادّة عرف.

الأمر والنهي في مصطلح الفقه:

الأمر والنهي في مصطلح الفقه نفس ما ذكره اللّغويون في معناهما، وهو طلب الفعل أو طلب الترك، ولكن من موقع الآمريّة والتّحكّم لا تقديم الموعظة والنّصح.

قال الإمام الخميني ﷺ: «**الأمر والنّهي في هذا الباب مولوي من قبل الآمر والناهي وإن كانا سافلين، فلا يكفي فيهما أن يقول: إنّ الله أمرك بالصلاة أو نهاك عن شرب الخمر إلّا أن يحصل المطلوب منهما، بل لا بُدَّ وأن يقول: صلّ مثلاً، أو لا تشرب الخمر، ونحوهما مما يفيد الأمر والنهي من قبله**»[1].

تعريف المعروف والمنكر في مصطلح الفقه:

والمقصود من المعروف عند الفقهاء هو ماثبت حسنه عقلاً أو سمعاً والمنكر ما ثبت قبحه كذلك.

قال أبو الصّلاح الحلبي المتوفّي ٤٤٧ هـ. ق: فما وجب فعله عقلاً أو سمعاً الأمر به واجب، وما ندب إليه الأمر به مندوب، وما قبح عقلاً أو سمعاً النّهي عنه واجب، وما كره منهما النّهي عنه مندوب[2].

وعرّفهما المحقّق الحلّي في الشرايع بقوله: والمعروف هو كلّ فعل حسن اختصّ بوصف زائد على حسنه إذا عُرِفَ فاعله ذلك أو دُلّ عليه، والمنكر كلّ فعل قبيح عرف فاعلُه قبحَه ودلّ عليه.

وقال النجفي في شرحه: فالأوّل بمنزلة الجنس ضرورة كون المراد بالحسن الجائز بالمعنى الأعمّ الشامل لما عدا الحرام، فإنّه على ماعرفوه بما للقادر عليه

---

(١) تحرير الوسيلة للإمام الخميني ﷺ ج ١ ص ٥٤ باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر،القول في أقسامهما وكيفية وجوبهما. المسألة ١٢.

(٢) سلسلة الينابيع الفقهيّة، كتاب الكافي في الفقه، ج ٩ / ٤٢.

العالم بحاله أن يفعله، أو بما لم يكن على صفة تؤثّر في استحقاق الذمّ، ويقابله القبيح. والاختصاص بوصف إلى آخره بمنزلة الفصل لإخراج المباح الذي لاوصف فيه زائداً على حسنه المراد به جواز فعله[1].

هذا ولكنّ السلفييّن الذين لايقيمون للعقل وزناً لم يرقهم تعريف المعروف بأنّه ماحسّنه العقل والشّرع والمنكر ما قبح عندهما.

قال أحدهم في هذا المجال: الأصل في معنى المعروف أنّه اسم لكلّ خير والمنكر لكلّ أمر قبيح. ولكنّ ما الميزان الصحيح والضابط في تمييز الخير من الشر، والحسن من القبيح ؟ ومن المرجع في ذلك ؟

يقول ابن منظور في لسان العرب: وقد تكرّر ذكر المعروف في الحديث وهو اسم جامع لكلّ ما عرف من طاعة الله والتقرّب إليه والإحسان إلى الناس، وكلّ ما ندب إليه الشرع... والمنكر ضدّ المعروف، وهو كلّ ما قبّحه الشّرع وحرّمه وكرهه فهو منكر.

وهذا الذي قاله ابن منظور هو الحقّ الذي لا مِراء فيه، فإنّه ليس من شكٍّ في أنّه لايصحّ ولا يعقل في معرفة الميزان في ذلك إلى من يعتوره الجهل والنقص والهوى والشهوة وعدم النزاهة، وغير ذلك من النقائص. ومن هنا لايجوز أنّ يرجع في وضع هذا الميزان إلى الإنسان مهما كان....[2].

ويُلاحَظُ عليه:

أوّلاً: أنّ ما نقله عن ابن منظور في تعريف المعروف عامّ يشمل ما عرف من طاعة الله وإن كان الطريق إلى ذلك العقل ويدلّ عليه قوله: وكل ما ندب إليه الشرع، إذ العطف دليل التغاير... فما ندب إليه الشرع غير ما عرف من طاعة

---

(١) جواهر الكلام ج ٢١ / ٣٥٦.

(٢) الجهاد، ميادينه وأساليبه، الدكتور محمّد نعيم ياسين، كلّية الشريعة، جامعة الكويت ص ١٦٢ط، دار الفرقان، عمّان، الأردنّ عام ١٤٠٦ هـ.

الله ولا مصدر غير الوحي إلّا العقل.

ثانياً: إنّ قوله في ما قبّحه العقل بأنّه ما يعتوره الجهل والنقص والهوى إلى آخره مغالطة. فإنّ الإنسان قد أودع الله فيه قوّة ربانيّة وهي العقل غير ما فيه من هوى وشهوة، وبإمكانه أن يسلك طريق الهدى بدلالة عقله. والشّرع قد سكت عن بيان كثير من الأشياء اتّكالاً على ما تعرفه العقول ببداهتها.

نعم إنّ العقل لا يفهم كلّ شيء ولذلك أرفده سبحانه بتعاليم الوحي حتّى يعرف في ضوء تلك التعاليم ما قصّر عقله عن معرفته وهذا ليس بالشّيء القليل.

ثالثاً: إذا نُفي العقل رأساً لا يبقى مجال لإثبات أصل حجّيّة الشّرع. خذ مثلاً لو أردنا أنّ نأمر الكافر بالفحص عن دين الإسلام، بماذا نخاطبه إذا لم نخاطبه بما يوحى إليه عقله حول لزوم الفحص عمّا يحتمل بأنّه الحقّ وأنّه الدين الذي يؤمّن السّعادة الحقيقيّة؟

رابعاً: إنّه من حيث لايشعر استند إلى نفي حجّيّة العقل بدليل العقل حيث قال: (لايصح ولايعقل الخ) وهذا يدلّ على أنّ الاستدلال بالعقل أمر ارتكازي يستند إليه الإنسان من حيث يشعر أو لا يشعر.

النّقطة الثانية: الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر في القران والسّنّة

حضّ القرآن المسلمين على الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر في آيات كثيرة من القرآن الكريم، نتبرّك هنا بنماذج منها:

١ ـ ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾ آل عمران: ١٠٤].

وكلمة (من) في قوله (منكم) تبعيضيّة ـ كما نصّ عليه أكثر المفسّرين ـ لا بيانيّة، فيستفاد منها الوجوب الكفائي في مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن

المنكر، كما يمكن أن تكون إشارة إلى لزوم تهيّؤ جماعة عملها القيام بالفريضتين كما يطلق عليها المحتسبون، أو غير ذلك للمواجهة من موقع الحاكميّة مع المتخلّفين. وفيها دلالة ضمنيّة على لزوم تشكيل الحكومة الإسلاميّة أيضاً.

٢ ـ ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾[آل عمران: ١١٠].

٣ ـ ﴿ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَٰئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ [التوبة: ٧١].

٤ ـ ﴿ الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ ﴾ [الحج: ٤١].

٥ ـ ﴿ يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنكَرِ وَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ ﴾ [لقمان: ١٧].

وفي عطف الأمر بالصبر على الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر إلماح إلى أنّ أداء هاتين الوظيفتين قد يسبّب التعرّض للأذى من قبل الظالمين والفاسقين، وهنا يلزم الصّبر والاستقامة ولاينبغي ترك الوظيفتين لصرف الأذى المترتب عليهما.

٦ ـ ﴿ وَاسْأَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَٰلِكَ نَبْلُوهُم بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ ۞ وَإِذْ قَالَتْ أُمَّةٌ مِّنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْمًا اللَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا قَالُوا مَعْذِرَةً إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ۞ فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ أَنجَيْنَا الَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ السُّوءِ وَأَخَذْنَا الَّذِينَ ظَلَمُوا بِعَذَابٍ بَئِيسٍ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ ۞ فَلَمَّا عَتَوْا عَن مَّا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ ﴾[الأعراف: ١٦٣ ـ ١٦٦].

والآيات نزلت ـ كما هو واضح ـ في تبيين قصّة أصحاب السبت. وهم كانوا من بني إسرائيل يسكنون مدينة (أَيْلَة) في ساحل البحر الأحمر. وكانوا يمتهنون صيد الأسماك. وقد نهاهم نبيّهم عن الصّيد يوم السّبت امتحاناً لهم. فتركوا الصّيد ولكن شاهدوا ظهور الأسماك على السّاحل في ذلك اليوم، ممّا أغراهم بأن يحتال بعضهم للصّيد بحفر أحواض ووصلها بأنهار صغيرة فعندما تدخل الأسماك فيتلك الأحواض يسدّون طريقها ولايأخذونها يوم السبت بل يأخذونها يوم الأحد بزعمهم أنّهم لم يصيدوها يوم السّبت. وفي مقابل أكثر من اقترف تلك المعصية تركها ثلّة قليلة منهم. وهذه الثلّة انقسموا إلى فريقين أحدهما كان يعظ المقترفين ويزجرهم وينهاهم، وثانيهما كان يلوم النّاهين على القيام بتلك الوظيفة. وحينما شاءت الإرادة الإلهيّة نزول العذاب على تلك المدينة ومسخ أهلها قردة لم ينج منالعذاب إلّا القوم النّاهون عن المنكر. وقد اختلف المفسّرون في نجاة اللّائمين وهلاكهم على أقوال لايهمّنا التّعرّض لها هنا.

وأمّا ما ورد من السّنّة حول الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر وما يناسبهما، فمئات من الأحاديث المرويّة عن النبيﷺ وأولاده الأئمّة الطاهرين عليهم السلام.

نذكر هنا نماذج منها تيمّناً وتبرّكاً:

١ ـ ما رواه الكليني بالإسناد عن الرّضا عليه السلام أنّه سمعه يقول: كان رسول الله ﷺ يقول: «**إذا أمّتي تواكلت الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر فليأذنوا بوقاع من الله**»[1].

٢ ـ ما رواه الترمذي بسنده عن حذيفة بن اليمان عن النبيﷺ قال: «**والّذي نفسي بيده، لتأمُرُنَّ بالمعروف ولتنهَوُنَّ عن المنكر، أو لَيوشكَنَّ الله**

(١) الوسائل، الكتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الباب ١ من أبواب الأمر والنهي وما يناسبهما، الحديث ٥.

أن يبعث عليكم عقاباً منه، ثمّ تدعونه فلا يُستجاب لكم»[١].

٣ ـ وما رواه أيضاً بسنده عن النّعمان بن بشير، قال: قال رسول الله ﷺ: **«مَثَل القائم على حدود الله والمُدهِنِ فيها، كمثل قوم استهموا على سفينة في البحر، فأصاب بعضهم أعلاها وأصاب بعضُهم أسفلها، فكان الّذين في أسفلها يصعدون فيستقون الماء، فيصبّون على الذين في أعلاها، فقال الذين في أعلاها: لاندَعُكم تصعدون فتؤذوننا. فقال الّذين في أسفلها: فإنّا ننقبها من أسفلها، فنستقي، فإن أخذوا على أيديهم فمنعوهم، نجوا جميعاً، وإن تركوهم غَرِقوا جميعاً»**، قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح[٢].

ورُوي مثله في صحيح البخاري[٣].

والحديث يدلّ بوضوح على أنّ الأمّة عليها مسئوليّة مشتركة بعضها تجاه البعض الآخر، وأنّ آثار الذنوب والمعاصي السّيئة لا تنحصر بالمتعاطين لها، بل تعمّ كلّ أفراد المجتمع، فالمجتمع يلزمه القيام بالنهي عن المعاصي حتّى لايبتلى بتبعة تلك الآثار، ولا يسمع من المتعاطين إذا تعرّض لهم النّاهون عن المنكر من أنّ لهم الحرّيّة في تعاطي المعاصي في حدود ما يملكون.

يقول سيّد قطب في هذا المجال:

ثمّ يربط الإسلام الأفراد في المجتمع بعد ذلك برباط المصلحة المشتركة ويقوي في نفوسهم شعور التعاون والتضامن أو شعور الواجب المفروض عليهم جميعاً، لصالحهم جميعاً، ويقيم حدود الحرّيّة الفرديّة عند المصلحة المشتركة، ويشعر الجميع أنّ هناك أهدافاً مشتركة لا ينهض بها الفرد وحده،

---

(١) سنن الترمذي الحديث رقم ٢١٧٤.
(٢) المصدر السابق رقم ٢١٧٨.
(٣) السلام العالمي والإسلام، سيّد قطب، ص ١١٦.

ولا بدّ من التعاون لبلوغها بين الجميع [١].

٤ ـ وقال أمير المؤمنين عليّ عليه السلام: **«وإنّ الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر لخُلُقان من خُلُق الله سبحانه. وإنّهما لايُقرّبان من أجل، ولا يَنقُصان من رزق»** [٢].

٥ ـ وقال عليّ عليه السلام: في وصية لابنه الحسن عليه السلام: **«وأمُر بالمعروف تكنْ من أهله، وانكر المنكر بيدك ولسانك، وبايِنْ من فَعَلَهُ بجُهدك وجاهد في الله حقّ جهاده، ولاتأخذْك في الله لومة لائم»** [٣].

٦ ـ وقال عليه السلام: **«لاتتركوا الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر فيولّى عليكم شراركم، ثمّ تدعون فلا يستجاب لكم»** [٤].

٧ ـ وقال عليه السلام: **«والجهاد منها على أربع شُعب: على الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، والصّدق في المواطن (أي مواطن القتال) وشنآن الفاسقين (أي كرههم). فمَن أمر بالمعروف شدّ ظهور المؤمنين، ومن نهى عن المنكر أرغم أنوف الكافرين. ومن صدَق في المواطن قضى ما عليه. ومن شنئ الفاسقين وغضب لله، غضب الله له وأرضاه يوم القيامة»** [٥].

٨ ـ وقال عليه السلام لأصحابه يوم لقوا أهل الشام: **«أيّها المؤمنون إنّه مَنْ رأى عدواناً يُعمَل به ومنكراً يُدعى إليه، فأنكره بقلبه فقد سَلِم وبرئ. ومن أنكره بلسانه فقد أُجر، وهو أفضل من صاحبه. ومن أنكره بالسيف لتكون كلمة الله هي العليا وكلمة الظّالمين هي السفلى، فذلك الّذي أصاب الهدى، وقام على الطّريق ونوّر في قلبه اليقين»** [٦].

---

(١) السلام العالمي والإسلام ص١١٦.
(٢) نهج البلاغة الخطبة ١٥٦.
(٣) نهج البلاغة الكتاب ٣١.
(٤) المصدر السابق الكتاب ٤٧.
(٥) نهج البلاغة / الحكمة ٣١.
(٦) المصدر السابق / الحكمة ٢٧٣.

٩ ـ وفي كلام آخر له عليه السلام يجري هذا المجرى: «**فمنهم المنكِر للمنكَر بيده ولسانه وقلبه، فذلك المستكمل لخصال الخير، ومنهم المنكر بلسانه وقلبه والتّارك بيده، فذلك متمسّك بخَصلتين من خصال الخير ومضيّع خصلةً، ومنهم المنكر بقلبه، والتّارك بيده ولسانه فذلك الّذي ضيّع أشرف الخصلتين من الثّلاث، وتمسّك بواحدة. ومنهم تارك لإنكار المنكر بلسانه وقلبه ويده، فذلك ميّت الأحياء. وما أعمال البرّ كلّها والجهاد في سبيل الله عند الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، إلّا كنفثةٍ في بحر لجّي. وإنّ الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر لايقرّبان من أجل، ولاينقصان من رزق، وأفضل من ذلك كلّه كلمة عدل عند امامٍ جائر**»[1].

١٠ ـ وقالت السّيدة فاطمة الزهراء عليها السلام في الخطبة الفدكيّة: «**وجعل الله الإيـمان تطهيراً لكم من الشّرك والصلاة تنزيهاً لكم من الكِبْر و... والأمر بالمعروف مصلحة للعامّة...**»[2].

١١ ـ وقال أبوعبدالله الحسين بن عليّ عليه السلام في وصيّة حين خروجه الى العراق: «**إنّي لم أخرج أشراً ولا بطراً ولا مفسداً ولا ظالماً وإنّما خرجت لطلب الاصلاح في أمّة جدّي محمد صلى الله عليه وآله أريد أنّ آمر بالمعروف وأنهى عن المنكر وأسير بسيرة جدّي وأبي عليّ بن أبي طالب عليه السلام فمن قبلني بقبول الحقّ فالله أولى بالحق...**»[3].

١٢ ـ كما قال الحسين عليه السلام في خطبته للحُرّ وأصحابه في طريقه إلى كربلاء: «**أيّها الناس، إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: من رأى سلطاناً جائراً مستحلاً لحرم الله، ناكثاً لعهد الله، مخالفاً لسنّة رسول الله، يعمل في عباد الله بالإثم**

(١) نهج البلاغة / الحكمة ٣٧٤.
(٢) الاحتجاج، الطبرسي ج ١ / ٩٩.
(٣) مقتل الحسين عليه السلام للسيد عبدالرزّاق المقرم ص ١٣٩.

والعدوان فلم يغيّر عليه بفعل ولا قول، كان حقّاً على الله أنّ يدخله مدخله، ألا وإنّ هؤلاء قد لزموا طاعة الشيطان وتركوا طاعة الرحمن، وأظهروا الفساد وعطّلوا الحدود. واستأثروا بالفيء وأحلّوا حرام الله، وحرّموا حلال الله، وأنا أحقّ مَن غيّرَ»(١).

١٣ ـ ماروواه الكُلَيْني بسنده عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «يكون في آخر الزمان قوم ينبغُ فيهم قوم مراؤون (إلى أنّ قال) ولو أضرّت الصلاة بسائر ما يعملون بأموالهم وأبدانهم لرفضوها كما رفضوا أسمى الفرائض وأشرفها، إنّ الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر فريضة عظيمة بها تقام الفرائض، إنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سبيل الأنبياء، ومنهاج الصّلحاء، فريضة عظيمة بها تقام الفرائض وتأمن المذاهب، وتحلّ المكاسب، وتردّ المظالم، وتعمر الأرض، وينتصف من الأعداء، ويستقيم الأمر، فانكروا بقلوبكم والفظوا بألسنتكم وصكّوا بها جباههم ولاتخافوا في الله لومة لائم، فإن اتّعظوا وإلى الحقّ رجعوا فلا سبيل عليهم ﴿إِنَّمَا ٱلسَّبِيلُ عَلَى ٱلَّذِينَ يَظْلِمُونَ ٱلنَّاسَ وَيَبْغُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾، لك هنا فجاهدوهم بأبدانكم وأبغضوهم بقلوبكم غير طالبين سلطاناً ولا باغين مالاً ولا مريدين بظلم ظَفَراً حتّى يفيئوا إلى أمر الله و يمضوا على طاعته. قال: وأوحى الله عزوجلّ إلى شعيب النبيّ عليه السلام: أنّي معذّب من قومك مائة ألف. أربعين ألفاً من شرارهم وستّين ألفاً من خيارهم، فقال عليه السلام: يا ربّ هؤلاء الأشرار فما بال الأخيار؟ فأوحى الله عزّوجلّ إليه: داهنوا أهل المعاصي ولم يغضبوا لغضبي»(٢).

١٤ ـ وروى الكُلَيْني بسنده عن مسعدة بن صدقة عن أبي عبدالله عليه السلام:

---

(١) وقعة الطفّ لأبي مخنف المتوفّى ٨٥ تحقيق الشيخ محمّد هادي اليوسفي ص ١٧٢، ط جماعة المدرسين بقم سنة ١٣٦٧ هـ. ش.

(٢) الفروع من الكافي كتاب الجهاد، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الحديث ١.

قال: قال النبيﷺ: «**كيف بكم إذا فسدت نساؤكم وفسق شبابكم ولم تأمروا بالمعروف ولم تنهوا عن المنكر**». فقيل له: ويكون ذلك يا رسول الله ؟ فقال: «**نعم وشرّ من ذلك، كيف بكم إذا أمرتم بالمنكر ونهيتم عن المعروف**». فقيل له: يا رسول الله ويكون ذلك؟ قال: «**نعم، وشرّ من ذلك، كيف بكم إذا رأيتم المعروف منكراً والمنكر معروفاً**»[1].

١٥ ـ وبهذا الإسناد قال: قال النبيﷺ: «**إنّ الله عزّ وجلّ ليبغض المؤمن الضعيف الّذي لا دين له**، فقيل له: وما المؤمن الّذي لا دين له ؟ قال: «**الّذي لاينهى عن المنكر**»[2].

النّقطة الثالثة: فلسفة الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر

إنّ التشريعات الإسلاميّة مبنيَّة على المصالح والمفاسد الواقعيّة سواء أعرفها الإنسان وأدركها أو لم يدركها. وطرق إدراكها العقل والوجدان والفطرة وتعاليم الوحي. ومن هنا تعرف فلسفة الأحكام الإسلاميّة.

والأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر من الأحكام الّتي عند مراجعة العقل والوجدان تدرك مصالحهما والمفاسد الّتي تترتّب على تركهما، مضافاً إلى ما دلّ على تلك المصالح والمفاسد من عشرات الرّوايات الواردة عن المعصومين عليهم السلام.

وقد ذكرنا في النقطة السابقة بعض تلك الرّوايات كما تدلّ على ذلك روايات أخرى لم نتعرّض لها.

وإليكم قائمة من المصالح الّتي تترتّب على القيام بتلكما الفريضتين:

١ ـ إقامة الفرائض الأخرى كالصّلاة والزّكاة وغيرهما.

٢ ـ الدّعوة إلى الإسلام.

٣ ـ ردّ المظالم والحقوق المغصوبة إلى أهلها.

---

(١) الفروع من الكافي كتاب الجهاد، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الحديث ١٤.

(٢) المصدر السابق، الحديث ١٥.

٤ ـ مخالفة الظّالمين والحركة نحو إصلاح المجتمع من ظلمهم.

٥ ـ تقسيم الفيء والغنائم ورعاية العدل الاجتماعي في توزيع الثروات الاقتصاديّة على كافّة قطاعات المجتمع.

٦ ـ أخذ الصّدقات وتوزيعها على مستحقّيها.

وممّا يدلّ على المصالح المذكورة ما رُوي عن الإمام الحسين عليه السلام إذ قال: **«اعتبروا أيّها الناس بما وعظ الله به أولياءه من سوء ثنائه على الأحبار اذ يقول:** ﴿لَوْلَا يَنْهَىٰهُمُ ٱلرَّبَّـٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ عَن قَوْلِهِمُ ٱلْإِثْمَ﴾، وقال: ﴿لُعِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنۢ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ـ إلى قوله ـ لَبِئْسَ مَا كَانُوا۟ يَفْعَلُونَ﴾ **وإنّما عاب الله ذلك عليهم لأنّهم كانوا يرون الظّلمة الذين بين أظهرهم المنكر والفساد فلا ينهونهم عن ذلك رغبة فيما كانوا ينالون منهم ورهبة ممّا يحذرون والله يقول** ﴿فَلَا تَخْشَوُا۟ ٱلنَّاسَ وَٱخْشَوْنِ﴾، وقال: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَـٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍۢ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ **فبدأ الله بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فريضة منه لعلمه بأنّها إذا أُدّيتْ وأقيمتْ استقامتِ الفرائض كلّها هيّنها وصعبها وذلك أنّ الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر دعاء إلى الإسلام مع ردّ المظالم ومخالفة الظالم وقسمة الفيء والغنائم وأخذ الصدقات من مواضعها ووضعها في حقّها»**[1].

٧ ـ إحلال الأمن الاجتماعي والأخلاقي.

٨ ـ حلّيّة المكاسب.

٩ ـ عمران الأرض.

١٠ ـ الانتصاف من الأعداء والانتصار عليهم.

١١ ـ إصلاح الشؤون الدينيّة والدنيويّة.

ويدلّ على الموارد المذكورة ما رُوي عن الإمام محمّد الباقر عليه السلام حيث

---

(١) تحف العقول، عليّ بن الحسين بن شعبة الحرّاني، ص ١٦٨.

قال: «. . . **بهما تُقام الفرائض وتأمن المذاهب وتحلّ المكاسب، وتردّ المظالم، وتعمر الأرض ويُنتصف من الأعداء ويستقيم الأمر. . .**»[1].

١٢ ـ تقوية معنويّات المؤمنين.

١٣ ـ إرغام أنوف الكافرين والفاسقين.

وبما يدلّ على الأخيرين قول أمير المؤمنين عليه السلام: «. . . **فمن أمر بالمعروف شدّ ظهر المؤمن ومن نهى عن المنكر أرغم أنف الكافر. . .**»[2].

١٤ ـ المشاركة في اكتساب ثواب الأعمال الصالحة.

قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «**من أمر بمعروف أو نهى عن منكر أو دلّ على خير وأشار به فهو شريك. ومن أمر بسوء أو دلّ عليه أو أشار به فهو شريك**»[3].

١٥ ـ تحصيل السعادة والسّلامة في الدّنيا والآخرة. قال عليّ عليه السلام: «**ثلاث خصال من كنّ فيه سلمت له الدنيا والآخرة، من أمر بالمعروف وائتمر به ونهى عن المنكر وانتهى عنه وحافظ على حدود الله**»[4].

الآثار السلبيّة لترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

يفهم من الأحاديث أنّ بترك الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، مضافاً إلى الحرمان من تلك البركات والآثار الإيجابيّة، يُبتلى المجتمع بآثار سيّئة منها:

١ ـ سلب البركات الإلهيّة:

قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «**لايزال النّاس بخير ما أَمروا بالمعروف ونَهْوا عن المنكر وتعاونوا على البرّ فإذا لم يفعلوا ذلك نُزعت عنهم البركات. . .**»[5].

---

(١) الفروع من الكافي، كتاب الجهاد، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الحديث ١.

(٢) تحف العقول ص ١١١.

(٣) وسائل الشيعة، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الباب الأوّل من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٢١.

(٤) أمالي الشيخ المفيد ص ١٣٠.

(٥) تهذيب الأحكام للشيخ الطوسي ج ٦ / ١٨١.

٢ ـ سلطة الأشرار على المجتمع.

٣ ـ عدم استجابة الدعاء.

قال عليّ عليه السلام: «**لاتتركوا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيولّي الله أموركم شِرارَكم ثمّ تَدعون فلا يُستجابُ لكم دعاؤكم**»[1].

٤ ـ نزول العذاب الإلهيّ والهلاك.

قال عزّ وجلّ: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾ [هود: ١١٧].

٥ ـ استحقاق اللعن والإبعاد عن الرحمة الإلهيّة.

قال عليّ عليه السلام: «**إنّ الله سبحانه لم يلعن القرن الماضي بين أيديكم إلّا لتركهم الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر...**»[2].

النّقطة الرابعة: أهم مسائل الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر في فقه الشّريعة

بحث فقهاء الإسلام من الشيعة والسّنّة في كتبهم الفقهيّة حول مسائل الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر من جوانب شتّى وإن كانت عناوين البحوث مختلفة. فالبعض بحثها تحت هذا العنوان مستقلاً كما دأب على ذلك أكثر فقهاء الشيعة، وبعضهم بحثها تحت عنوان الحسبة، كما عليه أغلب فقهاء أهل السّنة. وعلى أيّ حال فأهمّ مسائل هذا الباب ما يلي:

الأولى: نوعيّة الوجوب من العينيّة والكفائيّة.

الثانية: شرائط وجوب القيام بالأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر.

الثالثة: مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

---

(١) بحار الأنوار ج ١٠٠ / ٧٧.

(٢) نهج البلاغة / الخطبة ١٩٢.

الرابعة: مسألة الحسبة.

الخامسة: التعزيرات.

السادسة: شرعيّة القيام ضدّ الحكومات الجائرة.

المسألة الأولى: نوعيّة الوجوب من العينيّة والكفائيّة

الفقهاء وإن اتفقوا على أصل الوجوب بدلالة الأدلّة الأربعة من الكتاب والسّنّة والإجماع والعقل، لكنّهم اختلفوا في أنّه هل هو كفائيّ يسقط بقيام البعض عن الباقين؟ أم أنّه عينيّ فهو فرض عين على كلّ المكلّفين ؟ والثمرة تظهر في وجوب قيام الكلّ به قبل حصول الغرض وإن قام به من فيه كفاية على الوجوب العينيّ، وسقوط الوجوب عمَن زاد على ما فيه الكفاية من القائمين على القول الآخر[1].

أمّا فقهاء الإماميّة فقد افترقوا إلى اتّجاهين:

فالذين قالوا بالوجوب الكفائيّ في المسألة من القدماء هم السيّد المرتضى والحلبي والقاضي والحلّي، ومن المتأخّرين الفاضل والشهيدان والمحقّق الطوسي في التجريد والأردبيلي والخراساني وغيرهم.

والذين قالوا بالوجوب العينيّ هم الشيخ الطوسي وابن حمزة من القدماء وفخر الإسلام والشهيد في غاية المراد والسيوري على ما حُكي عن بعضهم ولكنّ المشهور هو القول بالكفاية.

وكذلك علماء أهل السّنّة افترقوا بما يشبه ذلك، فقد ذهب جمهورهم إلى الوجوب الكفائيّ. قال النووي في شرح صحيح مسلم: ثمّ إنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض كفاية، إذا قام به بعض الناس سقط الفرض عن الباقين وإذا تركه الجميع أثم كلّ من تمكّن منه بلا عذر ولا خوف. ثمّ إنّه قد يتعيّن كما

(١) جواهر الكلام ج ٢١ ص ٣٦٢.

إذا كان في موضع لايعلم به إلّا هو، أو لايتمكّن من إزالته إلّا هو...»[١].

وقد خالف في ذلك بعضهم مثل ابن حزم الظاهري فقد قال: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرضان على كلّ أحد، على قدر استطاعته باليد، فمن لم يقدر فبلسانه، فمن لم يقدر فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان، ليس وراء ذلك من الإيمان من شيء[٢].

هذا وهناك من مال من الفقهاء إلى القول بالتفصيل وهو المختار كما سيأتي:

أدلّة القول بالوجوب العينيّ

استدلّ للاتجاه القائل بعينيّة وجوب الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر بعدّة وجوه أهمّها:

أ ـ أنّ الأصل الأوّلي في الوجوب العينيّة. وهذا الأصل لفظيّ وهو الإطلاق فإنّ الأمر المستفاد منه الوجوب مطلق يصرف إلى الوجوب العينيّ، وأمّا الكفائيّة فهي قيد زائد، وما لم يدلّ عليه دليل يحمل الأمر على الوجوب العينيّ.

ب ـ الأمر بهما على جهة العموم في جملة من النصوص منها، النبوي: **«لتأمرن بالمعروف ولتنهُنّ عن المنكر أو ليعمّكم عذاب الله»**[٣]، ومنها قوله ﷺ: **«مروا بالمعروف وإن لم تعملوا به كلّه، وانهوا عن المنكر وإن لم تنتهوا عنه كلّه»**[٤] إلى غير ذلك.

ج ـ قوله عزّ وجلّ: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ﴾ بناءً على أنّ (مِنْ) بيانيّة.

قال صاحب المنار:

والمعنى (ولتكونوا أمّة تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر). قال الأستاذ

---

(١) المنهاج بشرح صحيح مسلم بن الحجّاج، شرح الإمام النووي المتوفّي ٦٧٦ ط دار ابن حزم، بيروت كتاب الإيمان باب ٢٠ بيان ترك النهي عن المنكر من الإيمان ص ١٥٤.

(٢) المحلّي لابن حزم ج ١ / ٣٢.

(٣) الوسائل ـ الباب ٣ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ١٢.

(٤) المصدر السابق ـ الباب ١٠ من أبواب الأمر والنهي ـ الحديث ١٠.

الإمام: إنَّ الكلام على حدّ (ليكن لي منك صديق) فالأمر عامّ ويدلّ على العموم قوله عزّ وجلّ: ﴿وَٱلۡعَصۡرِ ۞ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَفِي خُسۡرٍ ۞ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلۡحَقِّ وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلصَّبۡرِ﴾ فإنّ التواصي هو الأمر والنهي[1].

ولايخفى وحدة مآل الدليل الثّالث والثاني فكلاهما نصوص عامّه.

أدلّة القول بالوجوب الكفائيّ

واستُدلّ للاتجاه الثاني الذي قال بكفائيّة وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بهذه الوجوه.

أ ـ قوله عزّ وجلّ: ﴿وَلۡتَكُن مِّنكُمۡ أُمَّةٞ﴾ بناءً على أنّ (مِن) تبعيضيّة.

قال صاحب المنار:

واختلف المفسّرون في قوله عزّ وجلّ: ﴿وَلۡتَكُن مِّنكُمۡ أُمَّةٞ﴾ هل معناه بعضكم أم (مِن) بيانيّة ؟ ذهب مفسّرنا ـ الجلال ـ إلى الأوّل لأنّ ذلك فرض كفاية وسبقه إليه الكشّاف وغيره. قال بعضهم بالثاني[2] ويؤيّد كون (من)تبعيضيّة استدلال الإمام الصادق عليه السلام بها في رواية مسعدة بن صدقة قال «سئل أبو عبدالله عليه السلام عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أواجب هو على الأُمّة جميعاً؟ فقال: لا. فقيل ولم؟ قال: إنّما هوعلى القويّ المطاع العالم بالمعروف الناهي عن المنكر لا على الضعفة الذين لايهتدون سبيلاً ـ إلى أن قال ـ والدليل على ذلك كتاب الله عليه السلام: ﴿وَلۡتَكُن مِّنكُمۡ أُمَّةٞ﴾ إلى آخره، فهذا خاصّ غير عامّ[3].

ب ـ إنّ الغرض من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حصول المعروف والانتهاء عن المنكر في الخارج، فإذا حصلا لم يبق متعلّق للتكليف وإذا قام بذلك من به الكفاية سقط عن الباقين لا أنّهما مرادان من كلّ شخص بعينه.

---

(١) تفسير المنار ج٤ / ٢٦، ٢٧.

(٢) تفسير المنار ج ٤ / ٢٦.

(٣) الوسائل، الباب ٢ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ١.

ج ـ يمكن دعوى عدم تعقّل إرادة الحمل على المعروف باليد مثلاً من الجميع، كما أنّه يمكن القطع بكون المراد من هذه العمومات مثل ما ورد منها في تغسيل الميت ودفنه ونحوهما ممّا هو متعلّق بالجميع على معنى الاجتزاء به من أيّ شخص منهم والعقاب على الجميع مع الترك أصلاً، لا أنّ المراد فعله من كلّ واحد الذي لا يمكن تصوّره باعتبار معلوميّة عدم إرادة التكرار كمعلوميّة عدم إمكانالاشتراك كما هو واضح[1].

القول بالتّفصيل وأدلّته

والقول بالتّفصيل هو أنّ للأمر والنّهي مراتب كما سيأتي. الأولى في القلب، والثانية باللّسان، والثالثة باليد.

وعليه فيمكن أن يقال بأنّ المرتبة القلبيّة واجبة بالوجوب العينيّ على كلّ مكلّف. والمرتبة الثالثة (باليد) واجبة بالوجوب الكفائيّ. وقد مال إلى هذا الاتّجاه صاحب الجواهر، بل يمكن القول بالوجوب العيني في المرتبة الثانية أيضاً: فإنّه لو قام شخص بالنهي عن المنكر باللّسان، ولم يرتدع المتعاطي للمنكر لم يسقط عن الآخرين، بل يجب عليهم أن ينهوه إلى أن يقلع عن منكره. ولا شكّ أنّ التكرار والمشاركة يمكنان في هذه المرتبة بل لهما تأثير ودفع سريع في الإتيان بالمعروف والانتهاء عن المنكر بخلاف ما لو قام بهما البعض وسكت الآخرون.

وعليه فيمكن حمل الأدلّة العامّة التي تدلّ على الوجوب على عموم المكلّفين على المرتبتين الأولى والثانية وحمل الأدلّة التي يستفاد منها الخصوص والتبعيض مثل قوله عزّ وجلّ ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ﴾ على المرتبة الثالثة. فإنه معلوم أنّهُ لا يمكن قيام الجميع بالقوّة على مورد واحد، وبعد القيام والارتداع ولو قهراً لم يبق مجال لقيام الآخرين.

---

(١) جواهر الكلام ج ٢١/ ٣٦٠.

قال صاحب الجواهر:

ويمكن أن يقال بعينيّة الإنكار الكلّيّ على كلّ مكلّف، ودونه في الاحتمال، الأمر اللّسانيّ، وأمّا الحمل عليه بضرب ونحوه فيمكن القطع بعدم العينيّة فيه، فيكفي حينئذٍ وقوعه من البعض فيسقط عن الآخر ولا إثمَ عليه وإن كان قادراً على ماوقع من غيره أيضاً، كما أنّه يمكن القطع بملاحظة السيرة المستمرّة في سائرالأعصار والأمصار بعدم الوجوب العينيّ فيها، ولذا يكتفي ذوالقدرة عليها بإرسال من يقوم بهما عن مضيّه بنفسه وعن مضيّ غيرهم ممّن هو مشترك معهم في التكليف كماهو واضح[1].

وهذا القول الأخير هو المختار.

المسألة الثانية: شرائط وجوب القيام بالأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر

ذكر الفقهاء لتنجُّز الوجوب في المسألة شرائط، فإن تحقّقت وجب القيام بهما وإلّا فلا يجب، وهي كما يلي:

الأوّل: أن يعرف الآمر أو الناهي أنّ ما تركه المكلّف أو ارتكبه معروف أو منكر، فلا يجب على الجاهل بالمعروف والمنكر، والعلم شرط الوجوب كالاستطاعة في الحجّ، فلا يجب تحصيله.

الثاني: أن يجوّز ويحتمل تأثير الأمر أو النّهي، فلو علم أو اطمأنّ بعدمه فلا يجب.

الثالث: أن يكون العاصي مصرّاً على الاستمرار فلو علم منه الترك سقط الوجوب.

الرابع: أن لايكون في إنكاره مفسدة.

لو علم أو ظن أن إنكاره موجب لتوجّه ضرر نفسي أو عرضي أو مالي

(١) جواهر الكلام ج ٢١ / ٣٦٢.

يعتدّ به عليه أو على أحد متعلّقيه كأقربائه وأصحابه وملازميه فلا يجب ويسقط عنه، بل وكذا لو خاف ذلك لاحتمال معتدّ به عند العقلاء، والظاهر إلحاق سائر المؤمنين بهم أيضاً[١].

وما ذكرناه من شروط هو ما اتّفق عليه فقهاء الإماميّة ويدلّ على تلك الشروط نصوص كثيرة.

قال المحقّق الحلّي: ولا يجب النهي عن المنكر ما لم يكمل شروط أربعة[٢] الخ، وقد ذكر فقهاء أهل السّنّة مثل ذلك أيضاً.

وأمّا بالنسبة إلى الشرط الرّابع فيجب أن يعلم أنّ ذلك الشرط ليس كليّاً ومنطبقاً على جميع الموارد. فإنّ هناك موارد يعلم اهتمام الشارع بها لأهمّيتها مثلما لو كان السكوت عن الأمر والنّهي يوجب تضعيف الشّريعة أو رواج البدع أو غير ذلك فعندئذٍ يجب التضحية وبذل النفوس فضلاً عن الأموال في سبيل الحفاظ على الإسلام، كما قام بذلك سيّد الشهداء أبو عبدالله الحسين عليه السلام فإنّه حفاظاً على الإسلام قدّم كلّ غالٍ ونفيس في ثورته التاريخيّة في كربلاء. وقد أشار الفقهاء إلى ذلك، وبيّن الإمام الخميني المسألة بتفصيل أكثر في تحرير الوسيلة.

فقد قال: نعم لوكان الموضوع ممّا يهتمّ به الشارع ولايرضى بخلافه مطلقاً يجب (أي البذل).

مسألة: لوكان المعروف والمنكر من الأمور التي يهتمّ بها الشارع الأقدس كحفظ نفوس قبيلة من المسلمين وهتك نواميسهم أو محو آثار الإسلام ومحو حجّته بما يوجب ضلالة المسلمين أو امّحاء بعض شعائر الإسلام كبيت الله الحرام بحيث تُمحَى آثاره ومحلّه وأمثال ذلك، لا بدّ من ملاحظة الأهميّة،

---

(١) تحرير الوسيلة، الإمام الخميني ج٢، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، القول في شرائط وجوبهما.

(٢) جواهر الكلام ج ٢١ / ٣٦٦.

ولايكون مطلق الضرر ولو بالنفس أو الحرج موجباً لرفع التكليف، فلو توَّقفت إقامة حجج الإسلام بما تُرفَعُ به الضّلالة على بذل النفس أو النفوس فالظاهر وجوبه فضلاً عن الوقوع في ضرر أو حرج دونها[١].

المسألة الثالثة: مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

إنّ للأمر والنهي مراتب ولكلّ مرتبة درجات، لايجوز تعدي عن مرتبة إلى الأخرى ومن درجة إلى ثانية مع حصول المطلوب من الرتبة أو الدرجة الدانية، بل مع احتماله، وعلى أيّ حال يجب التّدرّج، الأيسر فالأيسر. والمراتب الّتي ذكرها الفقهاء من العامّة والخاصّة ثلاث.

وإليك المراتب بدرجاتها على ماجاء في تحرير الوسيلة.

المرتبة الأولى:

أن يعمل عملاً يظهر منه امتعاضه القلبيّ عن المنكر، وأنّه طلب منه بذلك فعل المعروف وترك المنكر، وله درجات كغمض العين، والعبوس والانقباض في الوجه، وكالإعراض بوجهه أو بدنه، وهجره وترك مصاحبته ونحو ذلك.

المرتبة الثانية: الأمر والنهي لساناً.

ولهذه المرتبة درجات من قبيل الوعظ والإرشاد والقول اللّيّن، والتّحكّم بالأمر والنهي إن لم تفد الدرجة الأولى، واستعمال الغلظة في القول والتشديد في الأمر، والتهديد والوعيد على المخالفة ولاينتقل من الدرجة الأسهل إلى ما فوقها إلّا إذا لم تنجع الدّانية.

المرتبة الثالثة: الإنكار باليد[٢].

ودرجات هذه المرتبة مايلي: المنع بالحيلولة بينه وبين المنكر، والتّصرّف في

---

(١) تحرير الوسيلة ج ١، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

(٢) تحرير الوسيلة ج ١، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، القول في مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

الفاعل أو آلة فعله كما لو توقّفت الحيلولة على أخذ يده أو طرده أو التصرّف في كأسه التي فيها الخمر أو سكّينه ونحو ذلك، والدخول في داره أو ملكه والتصرّف في أمواله إذا كان المنكر من الأمور المهمّة التي لايرضى المولى بخلافه كيف ما كان كقتل النفس المحترمة، وحبسه في محلّ أو منعه من الخروج من منزله، وضربه وإيلامه، وجرحه ثمّ قتله.

ويلزم التدرّج في هذه الدرجات من الدانية إلى العالية أيضاً.

هل يشترط الإذن من الحاكم الشّرعي (الحكومة الإسلاميّة) في مراتب الأمر والنهي؟.

أمّا المرتبتان القلبيّة واللّسانيّة فلا حاجة إلى الاستيذان من الحاكم الشرعي بلا خلاف، لأنّهما وظيفة عامّة المكلّفين ولم يترتّب على أدائها توالى فاسدة من الهرج والمرج واختلال النظام بشكل عامّ.

وأمّا المرتبة الثّالثة فما دون الضرب والجرح والحبس والقتل من الدّرجات كالحيلولة بين الفاعل للمنكر والمنكر أو التصرف في ماله وما إلى ذلك، فلا حاجة إلى الاستيذان أيضاً لنفس المِلاك.

وأمّا الضرب فصاعداً فهناك خلاف في ما بين الفقهاء من حيث لزوم الاستيذان وعدمه. وهذه المراتب هي المتوقّفة على استعمال العنف والمقصودة بالبحث هنا لنرى ما هي فلسفة استعمال العنف هنا وما هي شروطه؟

ضرورة استعمال العنف وشرائطه في بعض مراتب الأمر والنّهي

اتّضح ممّا سلف أنّ أكثر مراتب الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر ليس فيها استعمال العنف أصلاً، وإنّما يكون في بعض درَجات المرتبة الثالثة وهي الضرب والجرح والحبس والقتل.

وفلسفة هذه الدرجات الّتي تستلزم استعمال العنف نفس فلسفة الأمر

بالمعروف والنهي عن المنكر مطلقاً، وقد أشرنا إلى ذلك في النّقاط السابقة، في ضوء القرآن والسّنّة والعقل. ونظراً لأهميّة الأمر والنهي والبركات المترتّبة عليهما، تخرج هذه الدرجات المستلزمة للعنف من الأصل الأوّلي في تحريم استعمال العنف كما خرج بذلك الجهاد وتنفيذ الحدود الشرعيّة والقصاص.

ثمّ إنّ استعمال هذه الدّرجات يتوقّف على شرطين أساسيّين، وهما:

أوّلاً: أنّ تعاطي هذه الدّرجات لايجوز إلّا إذا حصل اليأس من حصول المعروف الواجب والانتهاء عن المنكر الحرام من خلال الأساليب السلميّة كدرجات المرتبة الأولى والثانية وبعض درجات المرتبة الثالثة. وبعبارة أخرى يجب أن ينظر إلى استعمال العنف طبق قاعدة وآخر الدَّواء الكيّ.

وثانياً: انّ ذلك لايجوز إلّا إذا حصل الإذن من الحاكم الشرعي وهو ـ بناء على مذهب الإماميّة ـ الإمام المعصوم عليه السلام أو نائبه الخاصّ المنصوب من قبله، أو العامّ وهو نائب الغيبة أي الفقيه الجامع لشرائط الفتوى. وإذا قدّر للحكومة الإسلاميّة الشرعيّة أن تشكّل فهي تتولّى مباشرة هذه المرتبة حتّى لاتحصل الفوضى والهرَج والمرَج واختلال النّظام. وأمّا أفراد المجتمع المسلم فليس عليهم إلّا الأمر والنّهي اللّسانيّان.

نعم في حال عدم تشكيل الحكومة الإسلاميّة وعدم بسط يد الحاكم الشّرعيّ اختلفت أنظار الفقهاء حول استعمال العنف في الأمر والنّهي. وإليك الآراء والاتجاهات في هذه المسألة.



آراء الفقهاء حول لزوم الاستيذان من الحاكم الشرعي إذا توقّف الأمر والنهي على الضرب والجراح والقتل

أمّا الضّرب فإنّه يظهر من كلام المحقّق الحلّي وغيره الإجماع على عدم توقّفه على الاستيذان من الإمام المعصوم عليه‌السلام أو نائبه الخاصّ أو العامّ.

قال المحقّق الحلّي: ويجب دفع المنكر بالقلب أوّلاً. كما إذا عرَف أنّ فاعله ينزجر بإظهار الكراهية. وكذا إذا عرَف أنّ ذلك لا يكفي، وعرف الاكتفاء بضرب من الإعراض والهجر، وجب واقتصر عليه ولو عرّف أنّ ذلك لا يرفعه، انتقل إلى الإنكار باللّسان، مرتّباً للأيسر من القول فالأيسر. ولو لم يرتفع إلّا باليد، مثل الضرب وما شابهه، جاز[1] ومال بعض الفقهاء كالإمام الخميني رضي الله عنه إلى استحباب الاستيذان في مسألة الضرب حيث قال: لو لم يحصل المطلوب إلا بالضرب والإيلام فالظاهر جوازهما مراعياً للأيسر فالأيسر والأسهل فالأسهل، وينبغي الاستيذان من الفقيه الجامع للشرائط، بل ينبغي ذلك في الحبس والتحريج ونحوهما[2].

لكنّ الشيخ الطوسي، وإن حُكي عنه في التبيان عدم الاستيذان في الجرح والقتل فضلاً عن الضرب، مال إلى لزوم الاستيذان في جميع هذه المراتب حتّى الضرب للتأديب بدون الجراحة.

قال في النهاية: وقد يكون الأمر بالمعروف باليد بأن يحمل الناس على ذلك بالتّأديب والرّدع وقتل النفوس وضرب من الجراحات، إلّا أنّ هذا الضّرب

---

(١) شرايع الإسلام، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ص ٢٥٩ ط: انتشارات استقلال، طهران، ط الثالثة ١٤٠٣ هـ.

(٢) تحرير الوسيلة، ج١، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، القول في مراتب الأمر والنهي.

لايجب فعله إلّا بإذن سلطان الوقت المنصوب للرّياسة. فإن فقد الإذن من جهته، اقتصر على الأنواع الّتي ذكرناها. وإنكار المنكر يكون بالأنواع الثلاثة التي ذكرناها: فأمّا باليد، فهو أنّ يؤدّب فاعلَه بضرب من التّأديب: إمّا الجراح أو الألم أو الضّرب، غير أنّ ذلك مشروط بالإذن من جهة السلطان حسب ما قدّمناه[1].

وقال القاضي ابن البرّاح المتوفّى ٤٨١ في المهذّب[2] بمثل قول الشيخ الطوسي:

وأمّا خصوص الجرح والقتل فالمشهور فيهما لزوم الاستيذان.

وخالف بعض الفقهاء في ذلك وقالوا بوجوب الإقدام بلا استيذان.

قال صاحب الجواهر:

(و) كيف كان فـ(لو افتقر إلى الجراح أو القتل هل يجب ؟ قيل) والقائل السيد والشيخ في التبيان والحلبي والعجلي والفاضل في جملة من كتبه ويحيى بن سعيد والشهيد في النكت على ما حكى عن بعضهم: (نعم) يجب (ولو قيل) والقائل الشيخ والديلمي والقاضي وفخر الإسلام والشهيد والمقداد والكركي على ما حكى عن بعضهم: (لا) يجوز (إلّا بإذن الإمام عليه السلام) بل في المسالك هو الأشهر، بل في مجمع البرهان هو المشهور بل عن الاقتصاد الظاهر من شيوخنا الإمامية أنّ هذا الجنس من الإنكار لا يكون إلّا للأئمّة عليهم السّلام أو لمن يأذن له الإمام عليه السلام فيه (وهو الأظهر)[3].

واستُدِلّ على نظريّة المشهور بعدّة وجوه:

الأوّل: الأصل عدم جواز الجرح والقتل. ولايعارضه إطلاق الأمر والنهي المنصرف إلى غير ذلك.

---

(١) النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، الشيخ الطوسي، كتاب الجهاد وسيرة الإمام، باب الأمر والنهي ص ٣٠٠ ط دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٠ هـ.

(٢) سلسلة الينابيع الفقهيّة ج ٩، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من المندب ص١٠٦.

(٣) راجع جواهر الكلام ج ٢١ / ٣٨٣،٣٨٤.

الثاني: يشترط وجوب الأمر والنهي بتجويز التأثير وينتفي موضوعهما في القتل.

الثالث: لزوم الهرَج والمرَج والفساد العظيم.

ويظهر ممّا ذكر أنّ المشهور الذي كاد أن يكون إجماعاً لزوم الاستيذان في خصوص الجراح والقتل.

لكنّه يظهر من الشهيد الثاني القول بالتّفصيل فيهما وهو عدم توقّف الجراح على الإذن وتوقّف خصوص القتل عليه.

قال رحمه الله: (وفي التدرّج إلى الجَرح والقتل) حيث لا يؤثّر الضربُ ولا غيره من المراتب (قولان)؛ أحدهما الجواز لعموم الأوامر واطلاقها، وهو يتمّ في الجَرْح دون القتل، لفوات معنى الأمر والنهي معه ؛ إذ الغرض ارتكاب المأمور وترك المنهيّ، وشرطه تجويز التّأثير وهما منتفيان معه. واستقرب في الدروس تفويضهما إلى الإمام وهو حسن في القتل خاصّة[1].

وردّ صاحب الجواهر هذا التّفصيل بقوله: وكأنه لبعض ما ذكرنا فصّل ثاني الشهيدين بين الجرح والقتل فجوّز الأوّل ومنع الثاني، وهو مع أنّه خرق للإجماع على الظّاهر فيه الفساد الّذي ذكرناه، ضرورة عدم انحصار الجرح في غير المؤدّي للقتل، بل قد سمعت عن الشيخ سابقاً مايقتضي عدم جواز الضرب إلّا بإذن الإمام عليه السلام وإن كان فيه ما عرفت، فلا ريب في أنّ القول بعدم الجواز مطلقاً أقوى، نعم في جوازه لنائب الغيبة ـ مع فرض حصول شرائطه أجمع التي منها أمن الضّرر والفتنة والفساد لعموم ولايته عنهم عليهم السلام ـ قوّة، خصوصاً مع القول بجواز إقامة الحدود له، وإن كان ذلك فرضاً نادراً بل معدوم في مثل هذا الزّمان[2].

---

(١) تحرير الروضة في شرح اللّمعة، علي رضا أميني ـ سيّد محمدرضا آيتي، ص ١٣٦.

(٢) جواهر الكلام ج ٢١ / ٣٨٥.

هذا، وأمّا نظريّة فقهاء أهل السّنّة في المسألة، فيمكن دراستها من خلال طرحهم لمسألة الحسبة التي سيأتي البحث فيها.

المسألة الرابعة: الحسبة في مدرسة أهل البيت عليهم السلام ومدرسة الخلفاء

إن كثيراً من فقهاء أهل السّنّة طرحوا مسائل الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر تحت عنوان الحسبة. والحسبة عندهم كما سيأتي، منصب من المناصب الحكوميّة، ويتولّى المحتسب القيام بشؤون هذه الفريضة. ولكنّ الحسبة في الفقه الإماميّ لها تعريف آخر غير الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر. ومن المناسب قبل تعريف الحسبة في ضوء كلا المدرستين، عرض تعريف لغويّ لها.

الحسبة في اللغة:

الحسبة لغةً: اسم من الاحتساب وهو من مادّة الحسب فالاحتساب بمعنى ادّخار الأجر وكذلك يأتي بمعنى الاعتداد بالشيء.

تقول فعلته حسبة، وأحتسب فيه احتساباً أي اطلب فيه أجراً. واحتسب فلان ابناً له، إذا مات وهو كبير، وافترط فرطاً إذا مات وهو صغير لم يبلغ الحِلْم، فالاحتساب من الحسب، كالاعتداد من العدّ، وإنّما قيل لمن ينوي بعمله وجه الله، احتسبه، لأنّ له حينئذٍ أن يعتدّ بعمله. وفلان حسن الحسبة بالأمر، إذا كان حسن التدبير، وليس من احتساب الأجر، وهذا أيضاً من الباب، لأنّه إذا كان حسن التدبير للأمر كان عالماً بعداد كلّ شيءٍ وموضعه من الرّأي والصّواب[1].

الحسبة في مدرسة أهل البيت عليهم السلام:

إنّ مقصود الفقهاء الإماميّن من الحسبة في هذا الباب: هو أنّ في المجتمع الإسلامي أموراً اجتماعيّة وشؤوناً خاصّة أو عامّة نقطع بعدم رضى الشارع المقدّس بإهمالها وعدم القيام بها، لأنّ النظام المعيشيّ أو الدينيّ يتوقّف على القيام

---

(١) معجم مقاييس اللغة ج٢ / ٥٩، ٦٠، ولسان العرب مادة حسب.

بها، نظير تنفيذ الحدود الشرعيّة، وتولّي شؤون الأيتام والمجانين الفاقدين للوليّ الشّرعيّ نظير الأب أو الجدّ أو وصيّهما، وحفظ أموال الغيّب، ومن مصاديق هذا أخذ الأخماس والمظالم وصرفها في الوجوه البِرّيّة، وإيجاد النظام والحفاظ على المصالح العامّة كما صرّح أحد الفقهاء المعاصرين بقوله:

والذي نقول به هو أنّ الولاية على الأمور الحسبيّة بنطاقها الواسع وهي كلّ ما عُلم أنّ الشارع يطلبه ولم يعيّن له مكلّفاً خاصّاً، ومنها بل أهمّها إدارة نظام البلاد وتهيئة المعدّات والاستعدادات للدّفاع عنها، فإنّها ثابتة للفقيه الجامع للشّرائط[1].

ومن هذا المنطلق مال بعض فقهاء الإماميّة إلى إثبات الولاية والتّصدّي للفقيه في عصر الغيبة بعد أن توقّفوا في دلالة الأدلّة اللفظيّة عليها[2].

فهذا هو تعريف الحسبة عند الشيعة. ولذلك لم نر من فقهاء الإماميّة من يطرح مسائل الأمر بالمعروف تحت عنوان الحسبة إلّا ما جاء في كتاب الدروس الشرعيّة للشهيد الأوّل (المتوفّى ٧٨٦هـ)، فإنّه طرح الموضوع تحت عنوان (كتاب الحسبة) بعد (كتاب الجهاد). ولعلّ هذا الطّرح كان مجاراةً لأسلوب القوم، لأجل عدم رواج هذا التعريف للحسبة بين فقهاء الإماميّة آنذاك.

وعدم طرح الإماميّة للمسألة تحت عنوان الحسبة يرجع إلى أنّ الحسبة منصب حكومي، والإماميّة لم تشكّل لديهم حكومة شرعيّة على الأعمّ الأغلب حتّى يعنوا بالبحث في المسائل الشّرعيّة بصفةٍ حكوميّة.

الحسبة في مدرسة الخلفاء:

حيث إنّ الحكومات الّتي أقيمت في المجتمع الإسلامي منذ ارتحال الرسول ﷺ وإلى زماننا هذا، إنّما هي على مذاق أهل السّنّة على الأعمّ

(١) صراط النجاة للميرزا آية‌الله الشيخ جواد التبريزي، القسم الأوّل ص ١٠.

(٢) يُرجع للتفصيل إلى كتابنا (ولاية الفقيه: تاريخها ـ مبانيها)، ص٢٢٤ـ٢٢٩، ط دار الولاء، بيروت.

الأغلب، لذلك كان فقهاؤهم يتصدّون للبحث في المسائل الشرعيّة بما يرتبط بالشؤون الاجتماعيّة بصِبغتها الحكوميّة. ومن هذا المنطلق تراهم يطرحون مسائل الأمر بالمعروف تحت عنوان الحسبة كمنصب حكوميّ يتصدّى للأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر ومباشرة التعزيرات واستعمال القوّة والعنف في هذا المجال بدعم حكوميّ.

فهذا الماوردي البغدادي المتوفّى عام ٤٥٠ قد بحث المسألة في كتاب الأحكام السلطانيّة أو الولاية الدينيّة. وذاك القرشيى المتوفّى ٧٢٩ بحثها في كتابه (معالم القربة في أحكام الحسبة).

والحسبة حسبما عرّفها أبوالحسن الماوردي البغدادي وهو من فقهاء الشافعيّة: (هي أمر بالمعروف إذا ظهر تركه ونهي عن المنكر إذا ظهر فعله)[1].

وهي عندهم منصب حكوميّ يمنحه الوالي لمن تتوفّر فيه الشروط اللّازمة ويطلق عليه المحتسب، حتّى يتمكّن من القيام بوظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فالحسبة في النظام الإسلامي منصب يشبه القضاء مع بعض الفوارق، وعند بعض المذاهب يشترط الاجتهاد في المحتسب.

وقال محمّد بن محمّد بن أحمد القرشي: الحسبة من قواعد الأمور الدينيّة، وقد كان أئمّة الصدر الأوّل يباشرونها بأنفسهم لعموم صلاحها وجزيل ثوابها، وهي أمر بالمعروف إذا ظهر تركه ونهي عن المنكر إذا ظهر فعله، وإصلاح بين النّاس. والمحتسب من نصبه الإمام أو نائبه للنّظر في أحوال الرّعيّة والكشف عن أمورهم ومصالحهم. ومن شرط المحتسب أن يكون مسلماً حرّاً بالغاً عاقلاً عدلاً قادراً حتى يخرج منه الصبي والمجنون والكافر. ويدخل فيه آحاد الرّعايا، وإن لم يكونوا مأذونين، ويدخل فيه الفاسق والرقيق والمرأة[2].

---

(١) الأحكام السلطانية، ص٣٩١، الطبعة الأولى، ١٤١٠، دار الكتاب العربي، بيروت..

(٢) معالم القربة في الحسبة، للقُرشي.، ص٥١، ط الهيئة المعرّبة العامة للكتاب، نشر مكتب الإعلام

والظاهر أنّ المقصود من القسم الثاني الذي يدخل فيه آحاد الرعايا هو ما يُطلق عليه المتطوّع بالحسبة. وأمّا المحتسب فهو المعيّن للحسبة من قبل وليّ الأمر، وبذلك يمكن رفع التهافت والتناقض بين المواصفات في صدر الكلام من الحريّة والعدالة والرجوليّة وبين ما جاء من مواصفات في ذيله من دخول المرأة والفاسق والرقيق في التعريف.

الفوارق بين المحتسب والمتطوّع

وبهذا البيان يعلم أنّ القائمين بوظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عندهم على صنفين: الأوّل ما يطلق عليه المحتسب والثاني مايطلق عليه المتطوّع، وبينهما فوارق من حيث الشروط والصّلاحيّات.

وقد ذكر الماوردي تلك الفوارق كما يلي:

وهذا (القيام بالأمر والنهي) وإن صحّ من كلّ مسلم فالفرق فيه بين المتطوّع والمحتسب من تسعة أوجه:

أوّلهما: أنّ فرضه متعيّن على المحتسب بحكم الولاية، وفرضه على غيره داخل في فروض الكفاية.

والثاني: أنّ قيام المحتسب به من حقوق تصرّفه الذي لايجوز أن يتشاغل عنه، وقيام المتطوّع به من نوافل عمله الذي يجوز أن يتشاغل عنه بغيره.

والثالث: أنّه منصوب للإستعداء إليه في ما يجب إنكاره، وليس المتطوّع منصوباً للاستعداء.

والرابع: أنّ على المحتسب إجابة من استعداه، وليس على المتطوّع إجابته.

والخامس: أنّ عليه أن يبحث عن المنكرات الظّاهرة ليصل إلى إنكارها، ويفحص عمّا تُرك من المعروف الظّاهر ليأمر بإقامته، وليس على غيره من المتطوّعة بحث ولا فحص.

الإسلامي (١٤٠٨ ق) إيران.

والسادس: أنّ له أن يتّخذ على إنكاره أعواناً، لأنّه عمل هو له منصوب، واليه مندوب، ليكون له أقهر، وعليه أقدر، وليس للمتطوّع أن يندب لذلك أعواناً.

والسابع: أنّ له أن يعزّر في المنكرات الظاهرة لايتجاوز إلى الحدود، وليس للمتطوّع أن يعزّر على منكر.

والثامن: أنّ له أن يرتزق على حسبته من بيت المال، ولايجوز للمتطوع أن يرتزق على إنكار منكر.

والتاسع: أنّ له اجتهاد رأيه في ما تعلّق بالعرف دون الشرع، كالمقاعد في الأسواق، وإخراج الأجنحة فيه، فيقرّ وينكر من ذلك ما أدّاه اجتهاده إليه، وليس هذا للمتطوّع.

فيكون الفرق بين والي الحسبة وإن كان يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، وبين غيره من المتطوّعين وإن جاز أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر من هذه الوجوه التسعة.

وإذا كان كذلك فمن شروط والي الحسبة أن يكون حرّاً عدلاً، ذا رأي وصرامة، وخشونة في الدين، وعلم بالمنكرات الظاهرة[1].

ويُلاحَظ عليه:

أوّلاً: أنّ قوله في الوجه الثاني من أنّ قيام المتطوّع به من نوافل عمله يتنافى مع قوله بأنّ الأمر والنهي فرض عليه من فروض الكفاية. وذلك أنّ فرضيّة الفرض لا يمكن وصفها بالنفل وجواز التشاغل عنه، نعم في حال قيام من به الكفاية يسقط الفرض.

وثانياً: لا وجه في الفرق بين المحتسب والمتطوّع في التاسع، فإنّه كما يكون للمحتسب اجتهاد رأيه في ما تعلّق بالعرف كذلك للمتطوّع في ما إذا لم يستلزم المواجهة بعنف ويُكتفى بالأمر والنهي اللّسانيّين.

(١) الأحكام السلطانيّة للماوردي ص ٣٩١، ٣٩٢.

الفوارق بين الحسبة ومنصَبْي القضاء والمظالم

ثمّ إنّ الماوردي بيّن موقع منصب الحسبة في النظام الإسلامي ووجوه الفرق والشبه بينه وبين منصب القضاء والمظالم تحت عنوان فصل خاصّ فقال: فصل: الحسبة واسطة بين أحكام القضاء وأحكام المظالم.

واعلم أنّ الحسبة واسطة بين أحكام القضاء وأحكام المظالم.

فأمّا ما بينها وبين القضاء: فهي موافقة لأحكام القضاء من وجهين ومقصورة عنه من وجهين، وزائدة عليه من وجهين:

فأمّا الوجهان في موافقتها لأحكام القضاء:

فأحدهما: جواز الاستدعاء إليه، وسماعه دعوى المستعدي على المستعدى عليه في حقوق الآدميّين، وليس هذا على عموم الدعاوي، وانما يختصّ بثلاثة أنواع من الدعاوي:

أحدها: أن يكون في ما يتعلّق ببخس وتطفيف في كيل أو وزن.

والثاني: ما يتعلّق بغشّ أو تدليس في مبيع أو ثمن.

والثالث: في ما يتعلّق بمطل وتأخير لدين مستحقّ مع المَكنة.

والوجه الثاني: أنّ له إلزام المدّعَى عليه للخروج من الحقّ الذي عليه... في الحقوق التي جاز له سماع الدعوى فيها.

وأمّا الوجهان في قصورها عن أحكام القضاء:

فأحدهما: قصورها عن سماع عموم الدعاوي الخارجة عن ظواهر المنكرات، من الدعاوي في العقود والمعاملات وسائر الحقوق والمطالبات..

والوجه الثاني: أنّها مقصورة على الحقوق المعترف بها، فأمّا ما يتداخله التجاحد والتناثر فلا يجوز له النظر فيه...

وأمّا الوجهان في زيادتها على أحكام القضاء:

فأحدهما: أنّه يجوز للناظر فيها أن يتعرّض لتصفّح ما يأمر به من المعروف وينهى عنه من المنكر وإن لم يحضره خصم مستعد...

والثاني: أنّ للناظر في الحسبة من سلاطة السلطنة واستطالة الحماة في ما تعلق بالمنكرات ما ليس للقضاء، لأنّ الحسبة موضوعة للرّهبة...

وأمّا ما بين الحسبة والمظالم فبينهما شبه مؤتلف وفرق مختلف.

فأمّا الشبه الجامع فمن وجهين:

أحدهما: أنّ موضوعها مستقرّ على الرهبة المختصّة بسلاطة السلطنة وقوّة الصرامة.

والثاني: جواز التعرّض فيهما لأسباب المصالح، والتّطلّع إلى إنكار العدوان الظاهر.

وأمّا الفرق بينهما فمن وجهين:

أحدهما: أنّ النظر في المظالم موضوع لما عجز عنه القضاة، والنظر في الحسبة موضوع لما رُفّه عنه القضاة، ولذلك كانت رتبة المظالم أعلى ورتبة الحسبة أخفض.

وجاز لوالي المظالم أن يوقّع إلى القضاة والمحتسب، ولم يجز للقاضي أن يوقّع إلى والي المظالم، وجاز له أن يوقع إلى المحتسب، ولم يجز للمحتسب أن يوقّع إلى واحد منهما، فهذا الفرق الثاني: أنّه يجوز لوالي المظالم أن يحكم، ولايجوز لوالي الحسبة أنّ يحكم[1].

ولايخفى أنّ أغلب هذه الفروع والأحكام لا مستند لها إلّا ما أثر عن سيرة الخلفاء وسياستهم تجاه الرّعيّة. وليس المقصود من الخلفاء خصوص الأربعة بل حتى ما أُثِر عن الخلفاء الامويّين والعباسيّن، وما قرّره حكامهم، وأفتى به فقهاؤهم على أساس الاستحسان والمصالح المرسلة والقياس وما إلى ذلك.

(١) الأحكام السلطانيّة، للماوردي ص ٣٩٢ ـ ٣٩٤.

المسألة الخامسة: التّعزيرات

وممّا يتفرّع على لزوم استعمال العنف في بعض مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر القول بالتعزيرات، وقد أجمع على ذلك فقهاء أهل السّنّة والشيعة. وقبل نقل أقوالهم يلزم إلقاء النظر على كلمة التعزير لغةً.

التعزير في اللّغة:

هو من الألفاظ ذات المعاني المتضادّة، فهو بمعنى التوقير والتأديب كما عن الجوهري، وابن منظور، وابن الأثير، والشيرازي في معيار اللّغة.

وأمّا في اصطلاح الفقهاء، فالمشهور عندهم: أنّ التعزير: هو العقوبة غير المقدّرة، والّتي يرجع تقديرها إلى الحاكم الشرعي، وقيّدها بعضهم بقوله: في الغالب لورود تعزيرات خاصّة في الشّرع، محدّدة ومقدّرة[1].

ولكنّ بعض اللّغويين أنكروا أن يكون التعزير لفظة ذات معانٍ متضادة، بل لها معنى واحد وهو المنع والرّدّ.

قال ابن الأثير في النهاية: التعزير: الإعانة والتوقير والنصر مرّة بعد مرّة. وأصل التعزير: المنع والرّد، فكأنّ من نصرته فقد رددت عنه أعداءه ومنعتهم من أذاه، ولهذا قيل للتأديب الذي هو دون الحدّ (تعزير) لأنّه يمنع الجاني أن يعاود الذنب[2].

التعزير عند فقهاء الإماميّة:

قال أبو الصّلاح الحلبي (٣٤٧ ـ ٤٤٧ هـ.ق) في الكافي في الفقه: التعزير تأديب تعبّداً لله سبحانه به لردع المعزّر وغيره من المكلّفين، وهو مستحقّ للإخلال بكلّ واجب وإيثار كلّ قبيح لم يرد الشّرع بتوظيف الحدّ عليه، وحكمه يلزم بإقرار مرّتين أو شهادة عدلين.

---

(١) النفي والتغريب في مصادر التشريع الإسلامي، الشيخ نجم الدين الطبسي، ص ٢١ ط: مجمع الفكر الإسلامي، قمّ عامَ ١٤١٦ هـ. ق.

(٢) النهاية في غريب الحديث، ٣/ ٢٢٨.

فمن ذلك أن يخلّ ببعض الواجبات العقليّة كردّ الوديعة وقضاء الدّين أو الفرائض الشّرعيّة كالصّلاة والزّكاة والصّوم والحجّ إلى غير ذلك من الواجبات والفرائض المبتدئة والمسبّبة والمشترطة فيلزم سلطان الإسلام تأديبه بما يردعه وغيره عن الإخلال بالواجب ويحمله وسواه على فعله.

ومن ذلك أن يفعل بعض القبائح وهي على ضروب: منها وجود الرّجل والمرأة لا عصمة بينهما في إزار واحد أو بيت واحد إلى غير ذلك من ضمّ أو تقبيل، فيعزّر بحسب ما يراه وليّ التأديب من عشرة أسواط إلى تسعة وتسعين سوطاً..

فإن رجع من وجب عليه التّأديب بإقراره عنه أو تاب قبل رفعه إلى السّلطان، فكان من حقوق الله سقط عنه فرض إقامته، وإن كان من حقوق الآدميّين لم تؤثّر التوبة ولا الرّجوع عن الإقرار في إسقاطه وكان ذلك إلى وليّ الاستيفاء والعفو.

والتعزير لما يناسب القذف من التّعريض والنّبز والتّلقّب من ثلاثة أسواط إلى تسعة وسبعين سوطاً، ولما عدا ذلك من ثلاثة إلى تسعة وتسعين سوطاً، وحكمه يلزم القاصد العالم أو المتمكّن من العلم دون السّاهي بفعله والطّفل الّذي لايصحّ منه القصد والمجنون المطبق.

وإذا عاود المعزّر إلى ما يوجبه عُزّر ثانية وثالثة ورابعة واستُتيب، فإن أصرّ وعاود بعد التّوبة قُتِل صبراً[1].

إنّ صريح عبارة الحلبي هو أنّ أقلّ التعزير ثلاثة أسواط وأكثره تسعة وتسعون سوطاً. لكن هذه الضّابطة للأكثر خلاف المشهور، فإنّ المشهور هو أن يكون أقلّ من الحدّ. وأقلّ الحدّ هو الثمانون أي حدّ القذف وشرب الخمر في الحرّ وأربعون لحدّ العبد ورواية الأربعين في العبد متروكة.

(١) سلسلة الينابيع الفقهيّة، ٢٣/ ٧٤-٧٧.

إذاً فيكون أكثر التعزير تسعة وسبعين سوطاً سواء في ما يناسب القذف أو غيره من أسباب التعزيرات.

قال المحقّق الحلّي: كلّ من فعل محرّماً، أو ترك واجباً فللإمام عليه السلام تعزيره بما لا يبلغ الحدّ، وتقديره إلى الإمام. ولا يبلغ به حدّ الحرّ في الحرّ، ولا حدّ العبد في العبد[1].

ثمّ إنّ التعزير وإن كان ينصرف في الأغلب إلى الضّرب والإيلام البدني إلّا أنّه يشمل الحبس والنّفي والتغريب، بل التعزير المالي على بعض الأقوال والاتّجاهات.

قال الشيخ الطّوسي: إذا فعل إنسان مايستحقّ به التعزير،... فللإمام تأديبه، فإن رأى أن يوبّخه على ذلك، ويبكّته، أو يحبسه، فعل...[2].

ويبدو من كلام الإمام الخميني رحمه الله: أنّ للحاكم الشرعي أو نائبه عقوبة المتخلّف بالحبس والتّغريب عن بلده وتعطيل محلّ كسبه، وفصله عن عمله ـ في ما لوكان موظّفاً حكوميّاً ـ لكنّ هذا كلّه في مثل الاحتكار و... ممّا فيه جانب اجتماعي[3].

أمّا التعزير المالي فقد أنكره العلّامة الحلّي، والسيّد الكلبايكاني في المجمع، ومن أهل السنّة: ابن قدامة في المغني، وأجازه بعض المعاصرين وبعض الحنفيّة على أن يردّ له إذا تاب[4].

وإنّ بعض المعاصرين قد استدلّ على شرعيّة التّعزير المالي بثمانية عشر وجهاً من الكتاب والسّنّة وغيرهما وأخيرها: إطلاقات أدلّة الحكومة وولاية الفقيه الجامع للشّرائط[5].

---

(١) شرايع الإسلام ج ٤ / ٩٤٨ ط انتشارات استقلال، طهران، كتاب الجمهور والتعزيرات.

(٢) المبسوط ٨ / ٦٦ ـ نقلاً عن النفي والتغريب للشيخ الطبسي ص ٢٤.

(٣) الموازين القضائيّة عند الإمام الخميني ١ / ١٧١، نقلاً عن النفي والتغريب ص ٢٧.

(٤) الموازين القضائيّة عند الإمام الخميني ١ / ١٧١، نقلاً عن النفي والتغريب ص ٣١.

(٥) دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلاميّة للشيخ حسينعلي المنتظري ج٢ / ٣٢٩-٣٤٥.

التعزير عند أهل السّنّة:

جاء في كتاب الحدود من الفقه على المذاهب الأربعة، باب التّعزير:

أمّا التعزير فهو التّأديب بما يراه الحاكم زاجراً لمن يفعل فعلاً محرّماً عن العودة إلى هذا الفعل، فكلّ من أتى فعلاً محرّماً لا حدّ فيه، ولا قصاص، ولا كفّارة، فإنّ على الحاكم أن يعزّره بما يراه زاجراً له عن العودة، من ضرب أو سجن، أو توبيخ.

وقد اشترط بعض الأئمّة أن لايزيد التعزير بالضرب على ثلاثين سوطاً، وقال بعضهم وهم المالكيّة: إنّ للامام أن يضربه بما يراه زاجراً، ولو زاد عن مائة،بشرط أن لايُفضي ضربه إلى الموت.

وبعضهم وهم الحنابلة ـ قالوا: إنّه لا يزيد في الضرب عن عشرة أسواط. ولكنّ ابن القيّم الحنبلي لم يوافق على هذا، فقد ذكر في (أعلام الموقعين) أنّ التعزير بالضرب قد وصل إلى مائة سوط عند الحنابلة، كما إذا وطئ شخص جارية امرأته بإذنها ـ فإنّه يعزّر بضرب مائة. وقال: إنَّ عمر بن الخطاب زاد في حدّ شرب الخمر أربعين فأوصله إلى ثمانين، ولايعقل أن تكون هذه الزيادة من أصل الحدّ الذي ورد عن رسول الله ﷺ وهو أربعون. على أنّك قد عرفت أنّ بعض العلماء يقول: إنّ عقوبة الشّرب كلّها من باب التعزير لا من باب الحدّ.

وظاهر عبارة ابن القيِّم في كتابه (أعلام الموقعين) تفيد أنّ للحاكم أن يعزّر بما يشاء من سجن، أو ضرب، كما هو رأى المالكيّة، فكل عقوبة تناسب حال البيئة، وتخيف المجرمين يجب أن تنفّذ...

على أنّ الحنفيّة الذين قالوا: إنّه لا يجوز للحاكم أن يزيد في التعزير بالضرب على ثلاثين سوطاً، وقالوا: إنّ للحاكم أن يعزّر بالقتل، فإن عقوبة اللّواطة عندهم من باب التعزير، ومع ذلك فإنّهم يقولون: إذا تكرّرت هذه

الفاحشة من شخص فإنّه يعزّر بالاعدام. إذ لا يليق أن يوجد بين النوع الإنساني من تنقلب طبيعته إلى هذا الحدّ، و لايخفى ما في هذا من سلطة واسعة يتصرّف فيها الحاكم بما يرى فيه المصلحة...

أمّا غير الجنايات من المخالفات، كمخالفة الابن لأبيه ونحوذلك ممّا يقع من الصبيان فإنّه يصحّ التأديب عليها بالضرب بشرط أن لا يزيد عن عشرة أسواط.

وبالجملة فإنّ التعزير باب واسع يمكن للحاكم أن يقضي به على كلّ الجرائم التي لم يضع الشارع لها حدّاً أو كفّارة، على أن يضع العقوبة المناسبة لكلّ بيئة، ولكلّ جريمة من سجن أو ضرب، أو نفي، أو توبيخ أو غير ذلك.

وأجاز بعض الحنفيّة التعزير بالمال على أنّه إذا تاب يُردّ له...

وفي هذا من دقّة التشريع الإسلامي، وجماله ما يدلّ على أنّه من لدن عليم خبير، فإنّ ممّا لا ريب فيه أنّ أحوال الناس تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة، فالعقوبة التي تناسب جماعة لهم حالة خاصّة، لا تناسب جماعة أخرى تخالفها في عاداتها وأطوارها، فلا يمكن وضع عقوبة منضبطة يمكن تطبيقها على سائر الناس، فالله العليم بأحوال عباده، الخبير بما تقتضيه طبائعهم ناط أمر تقدير العقوبات بأولي الأمر، ثمّ كلّفهم السّهر على مصالح رعاياهم، والاستمساك بكلّ الوسائل المفضية إلى تربيتهم تربية صالحة، والقيام بتأديب المجرمين، بالعقوبات المناسبة، كي يعيش الناس في أمن، ودعة، وراحة، واطمئنان[1].

المسألة السادسة: شرعيّة القيام ضدّ الحكومات الجائرة

إلى الآن كان البحث مركّزاً حول القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تجاه الأفراد، ونركّز البحث هنا حول القيام بهما تجاه الحكومات الجائرة. وإن كانت محسوبة على الإسلام بل قد تتظاهر بإقامة الشعائر الدينيّة.

---

(١) الفقه على المذاهب الأربعة، عبدالرحمن الجزيري ج٥ / ٣٩٧-٤٠٢ ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت.

وهنا تطرح عدّة أسئلة:

أوّلاً: هل الأدلّة على وجوب الأمر والنهي شاملة للمقام أو لا ؟

وثانياً: هل يلزم القيام بهما إذا اطمئنّ المكلّف أو احتمل قويّاً تعرّضه للمواجهة العنيفة من قبل الجائر كالضّرب والإهانة والسجن والنفي والإعدام؟

وثالثاً: إذا استلزم القيام بالوظيفتين الكفاح المسلّح ضدّ الحاكم الجائر في سبيل إصلاحه، أو إسقاطه ليخلفه حاكم عادل، نظراً إلى أنّ الكفاح المسلّح من طبيعته يستلزم استعمال العنف وإراقة الدّماء وإهدار الأموال من الطّرفين، بل قد يستلزم حدوث فتن اجتماعيّة، فهل يجوز ذلك أو لا ؟

القدر المتيقّن في المسألة:

والجواب عن السّؤال الأوّل: أنّ أدلّة الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر شاملة لما نحن فيه بلا شكّ بعمومها أو بإطلاقها في الجملة أي في ما لايستلزم القيام بهما صدور العنف عن المكلّف أو عليه، وهو إسداء النّصيحة، والوعظ والإرشاد باللّسان. بل هناك أدلّة خاصّة تدلّ على ذلك. وإليك هذه النّماذج:

١ ـ ما رواه محمّد بن إدريس الشافعي في (آخر السرائر) نقلاً عن رواية أبي القاسم ابن قولويه عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام قال: من مشى إلى سلطان جائر فأمره بتقوى الله ووعظه وخوّفه كان له مثل أجر الثقلين الجنّ والإنس، ومثل أعمالهم[١].

٢ ـ ما رواه مسلم بسنده عن سهيل عن عطاء بن يزيد عن تميم الدّاريّ: أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله قال: «**الدّين النّصيحة**»، قلنا: لمن ؟ قال: «**لله ولكتابه ولرسوله ولأئمّة المسلمين وعامّتهم**»[٢].

(١) وسائل الشيعة، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الباب ٣ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ١١.

(٢) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، الباب ٢٣، الحديث ٥٥.

٣ ـ وفي الحديث أنّه قيل لرسول الله ﷺ: أيّ الجهاد أحبّ إلى الله عزّ وجلّ؟ فقال ﷺ: **«كلمة حقّ تقال لإمام جائر»**[1].

وهذا هو القدر المتيقّن في المسألة. وقد أجمع عليه جميع الفقهاء من الفريقين. وأمّا لو زاد على ذلك في ما لو استلزم استعمال العنف أو تحمّله، ففيه خلاف كثير بين المذاهب الإسلاميّة.

ونحن ندرس المسألة في ضوء مدرسة أهل البيت عليهم السلام أوّلاً ثمّ في ضوء مدرسة الخلفاء ثانياً.

مواجهة حكّام الجور في ضوء مدرسة أهل البيت عليهم السلام :

قبل توضيح أساليب المواجهة للحكومات الجائرة في ضوء مدرسة أهل البيت عليهم السلام، يلزم أنّ نركّز على تعريف الحكومة الجائرة في هذه المدرسة.

إنّ الحكومة الجائرة في هذه المدرسة، هي الفاقدة للشرعيّة الإلهيّة. والشرعيّة الإلهيّة للحكومة في النظام الإسلامي الإمامي تتجسّد بتطبيق نظريّة الإمامة كمنصب إلهي منصوص عليه من قبل الله على لسان النبي ﷺ أو الإمام المعصوم السابق. فكلّ حكومة لا يقودها الإمام المعصوم ولا نائبه الخاصّ أو العامّ (في عصر الغيبة) أو لا يكون مأذوناً من قبلهم، فهي حكومة جائرة، لأنّها غاصبة تتصرّف في ما لم يؤذن لها فيه، سواء كانت تنتهج سلوكاً ظالماً وخارجاً عن الحدود الشّرعيّة في ما بينها وبين الله في المجال الشّخصي كتعاطي الحاكم للكذب وشرب الخمر والزنا وغير ذلك، أو في ما يرتبط بالأمّة كظلم الرعيّة وغصب حقوقها، أو في ما يرتبط بالدين كتعطيل الحدود وترويج البدع والانحرافات، أو لم تنتهج ذلك السلوك الظالم والمنحرف. نعم في حال انتهاجها مسلك الغيّ والباطل تتضاعف مسئوليّة الآخرين تجاهها.

---

(١) مسند أحمد ٥ / ٢٥١، نقلاً عن دراسات في ولاية الفقيه ج ١ ص ٥٩٤.

بعد أن عرفنا حدود الحكومة الجائرة، نقول:

إنّ الّذي يفهم من النّصوص الواردة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام وفتاوى فقهاء الإماميّة، هو: أنّ المواجهة الشّرعيّة تجاه الحكومات والولايات الجائرة يمكن تصويرها على نحوين:

أ ـ المقاومة السلبيّة.

ب ـ المقاومة الإيجابيّة بالكفاح (الثقافي، والسياسي والعسكري).

أ ـ المقاومة السلبيّة:

المواجهة السلبيّة هي عبارة عن عدم المشاركة في الحكومة الجائرة وعدم التعاون معها، والإعراض عن الظّلمة وعدم الدخول في سلطتهم لا بشيءٍ كبير ولا صغير. وهذا هو ما يصطلح عليه باللّغة السّياسيّة العصريّة (بالعصيان المدني).

وقد تعرّض لهذه المسألة فقهاء الشيعة من القدماء والمتأخّرين والمعاصرين في عدّة أبواب من الفقه، مثل الجهاد والأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر والحدود والمكاسب المحرّمة كمعونة الظالم والولاية وما شابه ذلك.

قال الشيخ المفيد المتوفّى (٤١٣) في المقنعة في باب إقامة الحدود:

ولا يجوز لأحد أن يختار النظر من قبل الفاسقين في شيءٍ من تدبير العباد والبلاد إلّا بشرط بذل الجهد منه في معونة أهل الإيمان، والصّيانة لهم من الأسواء...[1].

وقال الشيخ الطوسي المتوفّى (٤٦٠) في كتاب الجهاد وسيرة الإمام من النهاية:

ولايجوز لأحد أن يختار النّظر من قبل الظّالمين، إلّا بعد أن يعزم انّه لايتعدّى

(١) المقنعة ص ٨١١ ط جماعة المدرّسين بقُمّ سنة ١٤١٠.

الواجب، ولايقضي بغير الحقّ، ويضع الأشياء مواضعها من الصدقات والأخماس وغير ذلك. فإن علم أنّه لايتمكّن من ذلك فلايجوز له التعرّض لذلك مع الاختيار[1].

وقال في كتاب المكاسب من النهاية باب عمل السلطان:

وأمّا سلطان الجور... متى علم أو غلب على ظنّه انّه لا يتمكّن من جمع ذلك فإنّه لا بدّ من أن يلحقه ضرب من التفريط في القيام بالواجبات أو يحتاج إلى ارتكاب شيءٍ من المقبّحات، فلا يجوز التعرّض له على حال. فإن ألزم الولاية إلزاماً لا يبلغ تركه إلى الخوف على النّفس وسلب الأموال، غير أنّه يلحقه بعض الضّرر وتحمّل بعض الأثقال، فالأولى له أن يتحمّل ذلك ولايتعرّض لعمل السّلطان[2].

وقال الشيخ الأعظم الأنصاري المتوفّى (١٢٨١) في كتاب المكاسب المحرّمة: معونة الظالمين في ظلمهم حرام بالأدلّة الأربعة وهي من الكبائر، وأمّا معونتهم في غير المحرّمات فظاهر كثير من الأخبار حرمتها أيضاً... والأقوى التحريم مع عدّ الشخص من الأعوان...[3].

وقال أيضاً في المسألة السادسة والعشرين: الولاية من قبل الجائر: وهي صيرورته والياً على قوم منصوباً من قبله، محرّمة، لأنّ الوالي من أعظم الأعوان[4].

واستُدلّ لهذا الحكم المجمع عليه عند فقهاء الإماميّة بالأدلّة الأربعة. فمن الكتاب قوله عزّ وجلّ: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ﴾ المائدة: ٢]، وقوله: ﴿وَلَا تَرْكَنُوٓا۟ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ﴾ هود: ١١٣].

---

(١) النهاية ص٣٠٣ ط دار الكتاب العربي بيروت ١٤٠٠.
(٢) المصدر السابق ص٣٥٦، ٣٥٧.
(٣) المكاسب ج٤ / ٢٦١-٢٦٥ طبع النجف ١٣٩٤ مع تعليق السيّد محمّد كلانتر.
(٤) المصدر السابق / ص ٢٩١ ـ ٢٩٢.

ومن السّنّة أحاديث كثيرة مستفيضة منها:

١ ـ ما رواه الكُلَيْني بسنده عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «**العامل بالظلم والمعين له والراضي به شركاء ثلاثتهم**»[١].

٢ ـ وما رواه عن أبي بصير قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن أعمالهم فقال لي: «**يا أبا محمّد لا ولا مَدّة قلم إنّ أحدهم**[٢] **لايصيب من دنياهم شيئاً إلا أصابوا من دينه مثلَه**»[٣].

٣ ـ وما رواه الصدوق عن السكوني عن جعفر بن محمّد عن آبائه عليهم السلام: قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «**إذا كان يوم القيامة نادى مناد أين أعوان الظلمة ومن لاق لهم دواتاً**[٤] **أو ربط كيساً أو مَدّ لهم مَدّة قلم، فاحشروهم معهم**»[٥].

الموارد المستثناة في المسألة:

هذا ولكنّ الفقهاء استثنوا موارد عن هذا الحكم وهو حرمة الدخول في ولاية الظالم وهي عبارة عن:

١ ـ قبول الولاية من أجل قضاء حوائج المؤمنين ورفع الظلم عن المضطهدين.

٢ ـ قبول الولاية من أجل الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر وإقامة الحدود.

٣ ـ الإكراه على قبول الولاية بحيث إذا لم يقبل الولاية تكون نفسه أو عرضه أو أمواله مهدّدة بالخطر. وهذا في ما لم يستلزم التّصدّي لولاية الجائر قتل النفس المحترمة، لأنّه لا تقيّة في الدّماء. وإنّما يجوز الدخول في الحكومة

---

(١) وسائل الشيعة كتاب التجار، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، ح ٢.

(٢) في التهذيب «أحدكم».

(٣) المصدر السابق / ح ٥.

(٤) كذا في المصدر.

(٥) المصدر السابق / ح ١١.

الجائرة بملاك التقيّة لا أكثر. ثمّ إنّ الموارد المستثناة يجوز الدخول فيها في الولاية الجائرة إذا لم يستلزم مفسدة أعظم مثل إعطاء الشرعيّة للظالم وتأييد البدع والضّلال.

فتاوى الإمام الخميني رحمه الله حول المسألة:

إنّ الإمام الخميني كأبرز فقهاء الإماميّة في هذا العصر تعرّض للمسألة في كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من تحرير الوسيلة ضمن هذه الفروع:

١ ـ ليس لأحد تكفّل الأمور السياسية كإجراء الحدود والقضائيّة والماليّة كأخذ الخراجات والماليّات الشرعيّة إلّا إمام المسلمين عليه السلام ومن نصبه لذلك.

٢ ـ في عصر غيبة وليّ الأمر وسلطان العصر # يقوم نوابه العامة ـ وهم الفقهاء الجامعون لشرائط الفتوى والقضاء ـ مقامه في إجراء السياسات وسائر ما للإمام عليه السلام إلّا البدأة بالجهاد.

٣ ـ يجب كفاية على النوّاب العامّة القيام بالأمور المتقدّمة مع بسط يدهم وعدم الخوف من حكّام الجور، وبقدر الميسور مع الإمكان.

٤ ـ يجب على الناس كفاية مساعدة الفقهاء في إجراء السياسات وغيرها من الحسبيّات التي من مختصّاتهم في عصر الغيبة مع الإمكان ومع عدمه، فبمقدار الميسور الممكن.

٥ ـ لايجوز التولّي للحدود والقضاء وغيرها من قبل الجائر، فضلاً عن إجراء السياسات غير الشرعيّة، فلو تولّى من قبله مع الإختيار فأوقع ما يوجب الضمان ضمن، وكان فعله معصية كبيرة.

٦ ـ لو أكرهه الجائر على تولّي أمر من الأمور جاز إلّا القتل وكان الجائر ضامناً، وفي إلحاق الجرح بالقتل تأمّل، نعم يلحق به بعض المهمّات، وقد أشرنا إليه سابقاً.

٧ ـ لو تولّى الفقيه الجامع للشرائط أمراً من قبل والي الجور من السياسات والقضاء، ونحوها لمصلحة جاز بل وجب عليه إجراء الحدود الشرعيّة، والقضاء على الموازين الشرعيّة، وتصدّي الحسبيّات وليس له تجاوز عن حدود الله تعالى.

٨ ـ لو رأى الفقيه أنّ تصدّيه من قبل الجائر موجب لإجراء الحدود الشرعيّة والسّياسات الإلهيّة يجب عليه التّصدي إلّا أن يكون تصديه أعظم مفسدة(١).

ب ـ المقاومة الإيجابيّة:

المقصود من المقاومة الإيجابيّة هو التّعرض لمواجهة الحكومة الجائرة بالمخالفة السّرّيّة أو العلنيّة، سواء كانت ثقافيّة مثل القيام بنقد الحكومة والحكام الظّلمة، وتبيين نقاط الضعف والانحراف في مبانيهم النظريّة وسلوكهم العملي، وشجب تصرّفاتهم العدوانيّة، أو سياسيّة مثل تنظيم التّكتّلات والاجتماعات والمظاهرات ضدّ السلطة الغاشمة، والقيام بالإضرابات الّتي تهدّد السّلطة اقتصاديّاً، أو عسكريّاً مثل الكفاح المسلّح من أجل الإطاحة بالأنظمة الظّالمة.

ولاشكّ أنّ أيّ إقدام في مقابل تلك الحكومات يجب أن يكون مبرمجاً ومدروساً من جميع الجهات، وأن يستند إلى قيادة شرعيّة لاتقوم بأيّ حركة إلّا بعد تهيّؤ ظروفها وشروطها.

ويدلّ على شرعيّة هذا النوع من المقاومة بل وجوبه عدّة أدلّة من الكتاب والسّنّة والعقل.

ويمكن تقسيم تلك الأدلّة إلى طوائف:

الطائفة الأولى: عمومات وإطلاقات أدلّة الجهاد من الآيات والرّوايات مثل قوله عزّ وجلّ: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا مِنْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهْلُهَا وَٱجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَٱجْعَل

(١) تحرير الوسيلة ج١، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، باب ختام فيه مسائل.

لَنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا ﴾ [النساء: ٧٥].

وقوله: ﴿ فَقَٰتِلُوٓاْ أَئِمَّةَ ٱلۡكُفۡرِ إِنَّهُمۡ لَآ أَيۡمَٰنَ لَهُمۡ لَعَلَّهُمۡ يَنتَهُونَ ﴾ [التوبة: ١٢].

بناءً على أنّ الحاكم الغاصب كافر حقيقةً وفي الواقع، وإن كان مدّعياً للإسلام. أو بناءً على أنّ الظّلم كفر عملي. كما رُوي عن الإمام الصادق عليه السلام: «**من ادّعى الإمامة وليس من أهلها فهو كافر**»[1].

ومن الرّوايات قول النبي صلى الله عليه وآله: «**الخير كلّه في السّيف وتحت ظلّ السّيف، ولايقيم النّاس إلّا السّيف، والسيوف مقاليد الجنّة والنّار**»[2].

الطائفة الثانية: عمومات وإطلاقات أدلّة الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر من الآيات والرّوايات.

فمن الرّوايات:

ما رُوي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «**أيّها المؤمنون إنّه من رأى عدواناً يُعمل به ومنكراً يُدعى إليه فأنكره بقلبه فقد سلم وبرئ ومن أنكره بلسانه فقد أُجر وهو أفضل من صاحبه، ومن أنكره بسيفه لتكون كلمة الله العليا وكلمة الظالمين السّفلى، فذلك الذي أصاب سبيل الهدى وقام على الطّريق ونوّر في قلبه اليقين**»[3].

ومنها ما رواه الكُلَيْني بسنده عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**فأنكروا بقلوبكم، والفظوا بألسنتكم وصكّوا بها جباههم ولاتخافوا في الله لومة لائم، فإن اتّعظوا وإلى الحقّ رجعوا فلا سبيل عليهم، إنّما السبيل على الّذين يظلمون الناس ويبغون في الأرض بغير الحقّ أولئك لهم عذابٌ أليم، هنالك فجاهدوهم**

---

(١) عقاب الأعمال للشيخ الصدوق، باب عقاب من ادّعى الإمامة وليس بإمام، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة، كتاب الجهاد.

(٣) وسائل الشيعة، أبواب الأمر والنهي، الباب ٣ الحديث ٨.

بأبدانكم وأبغضوهم بقلوبكم غير طالبين سلطاناً، ولا باغين مالاً ولا مرتدّين بالظّلم ظَفَراً حتى يفيئوا إلى أمر الله و يمضوا على طاعته»[١].

الطّائفة الثالثة: عمومات وإطلاقات وجوب إقامة الحكومة الإسلاميّة مثل مادلّ على لزوم تنفيذ الأحكام وإقامة الحدود الشّرعية، وإقامة العدل والقسط وأدلّة ولاية الفقيه. فإنّ العمل بهذه الفريضة يتوقّف على إزالة الحكومة الجائرة وتطهير الأرض منها حتّى يتسنّى للمؤمنين تنفيذ الأحكام والحدود والدّساتير الإلهيّة.

الطّائفة الرّابعة: الأدلّة الخاصّة الّتي تدلّ على لزوم مقارعة الحاكم الجائر. وإليك نماذج لذلك:

١ ـ ما رُوي عن رسول الله ﷺ: «**إنّ النّاس إذا رأوا الظّالم فلم يأخذوا على يده أوشك أن يعمّهم الله بعقاب**»[٢].

٢ ـ ما خطب به الإمام الحسين عليه السلام بالبيضة في أصحابه وأصحاب الحر: أيّها الناس انّ رسول الله ﷺ قال: «**من رأى سلطاناً جائراً مستحلاً لحرم الله، ناكثاً لعهد الله، مخالفاً لسنّة رسول الله ﷺ، يعمل في عباد الله بالإثمّ والعدوان فلم يغيّر عليه بفعل ولا قول، كان حقّاً على الله أن يدخله مدخله**»[٣].

٣ ـ ما رواه الصدوق في العلل بسنده عن مسعدة بن صدقة، عن جعفر بن محمّد عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «**إنّ الله لايعذّب العامّة بذنب الخاصّة إذا عملت الخاصّة بالمنكر سرّاً من غير أن تعلم العامّة، فإذا عملت الخاصّة المنكر جهاراً فلم تغيّر ذلك العامّة استوجب الفريقان العقوبة من الله عزّ وجلّ**»[٤].

---

(١) المصدر السابق، ح ١.

(٢) نظام الإسلام السّياسي، الشيخ باقر شريف القرشي ص ١٠٩، ط دار التعارف، بيروت عامّ ١٣٩٨هـ.

(٣) وقعة الطفّ لأبي محنف ص ١٧٢،ط جماعة المدرسين بقُمّ.

(٤) وسائل الشيعة، الباب ٤ من أبواب الأمر والنهي ح ١.

ولا شكّ أنّ الحكومة الظّالمة من الخاصّة المعلنة بالذنب جهاراً ولا يكون تغيير العامّة لذلك إلّا بالقيام ضدّ الظالم.

٤ ـ ما رواه الصدوق في عقاب الأعمال ذيل الحديث السابق عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «**لايحضرنّ أحدكم رجلاً يضربه سلطان جائر ظلماً وعدواناً، ولا مقتولاً ولا مظلوماً إذا لم ينصره لأنّ نصرة المؤمن على المؤمن واجبة إذا هو حضره والعافية أوسع ما لم تلزمك الحجّة الحاضرة**»[١].

٥ ـ ما أوصى به أمير المؤمنين عليه السلام ولديه الحسنين عليهما السلام ومن بلغه كتابه من المؤمنين: «**وكونا للظّالم خصماً وللمظلوم عوناً**»[٢].

٦ ـ سأل رجل الإمام الحسن عليه السلام عن رأيه في السّياسة وبعدها ذكر بعض الأمور عنها قال: «**لاتتأخّر عن خدمة أُمّتك وأن تخلص لوليّ الأمر ما أخلص لأمّته، وأن ترفع عقيرتك في وجهه إذا ما حاد عن الطّريق السويّ**»[٣].

٧ ـ ما جاء في نهج البلاغة عن أمير المؤمنين عليه السلام: «**لو لا حضور الحاضر وقيام الحجّة بوجود الناصر، وما أخذ الله على العلماء أن يُقارّوا على كِظّة ظالم ولا سَغَب مظلوم لألقيْتُ حبلها على غاربها**»[٤].

الطائفة الخامسة: سيرة الأئمّة المعصومين عليهم السلام في القيام ضدّ الحكّام الظلّمة أو تأييد الثائرين ضدّهم، تدلّ على شرعيّة القيام بل وجوبه، لأنّ مثل تلك الثّورات تستلزم إراقة الدّماء فلو لم تكن واجبة، لما جاز الإقدام عليها.

وإليكم نماذج من ذلك:

أ ـ قيام أمير المؤمنين عليّ عليه السلام ضدّ معاوية بن أبي سفيان وعزمه على

(١) عقاب الأعمال، باب عقاب من أقرّ بالمنكر، الحديث ٣.
(٢) نهج البلاغة.
(٣) حياة الإمام الحسن بن عليّ عليه السلام ١ / ١٤٣، نقلاً عن نظام الإسلام السياسيّ، للشيخ باقرشريف القرشي ص ١١٠.
(٤) نهج البلاغة الخطبة ٣(الشقشقيّة).

الإطاحة به وتطهير الأرض من دنسه خلال حرب صفين كما صرّح بذلك سلام الله عليه:

«وسأجهد في أنّ أطهّر الأرض من هذا الشّخص المعكوس والجسم المركوس حتّى تخرج المَدَرَةُ من بين حبّ الحصيد»[1].

قال ابن أبي الحديد في شرح هذه الجملة: الإشارة في هذا إلى معاوية سماه شخصاً معكوساً وجسماً مركوساً والمراد انعكاس عقيدته وأنّها ليست عقيدة هدى. بل هي معاكسة للحقّ والصواب وسمّاه مركوساً من قولهم ارتكس في الضلال والرَّكْس رد الشيء مقلوباً... ولمّا كان معاوية عنده عليه السلام من أهل الشقاوة سماه معكوساً مرَكْوساً رمزاً إلى هذا المعنى. قوله حتى تخرج المَدَرَة من بين حب الحصيد أي حتى يتطهّر الدين وأهله منه، وذلك لأنّ الزراع يجتهدون في إخراج المدر والحجر والشوك والعوسج ونحو ذلك من بين الزرع كي لا تفسد منابته فيفسد الحبّ الذي يخرج منه فشبّه معاوية بالمدر ونحوه من مفسدات الحبّ وشبه الدين بالحبّ الذي هو ثمرة الزرع[2].

ب ـ ثورة أبي عبدالله الحسين عليه السلام في كربلا وقيامه المسلّح ضدّ الحكومة الجائرة والمنحرفة عن الإسلام ليزيد الأموي. وبذلك قد رسم نهجاً لجميع الثوار ضدّ أمثال يزيد طوال التّاريخ.

وقد جاء في سيرته المقدّسة، أنّه حينما جاء خبر هلاك معاوية وطلب يزيد البيعة منه رفضها، وحينما حاول مروان أن يزيّن البيعة ليزيد، استرجع الحسين وقال عليه السلام: **«على الإسلام السلام إذ بليت الأمّة براع مثل يزيد. ولقد سمعت جدّي رسول الله صلى الله عليه وآله: يقول: الخلافة محرّمة على آل أبي سفان فإذا رأيتم معاوية على منبري فابقروا بطنه. وقد رآه أهل المدينة على المنبر فلم يبقروا فابتلاهم الله بيزيد الفاسق»**[3].

(١) نهج البلاغة، الكتاب رقم ٤٥.
(٢) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، في شرح الكتاب رقم ٤٥.
(٣) مقتل الحسين عليه السلام للسيّد عبدالرزّاق المقرم ص ١٣٢، مطبعة الغدير قمّ، ١٤٢٤ هـ.

وقوله عليه السلام براع مثل يزيد، أي كلّما بُليت الأُمّة بوال له مواصفات يزيد من الضلال والفسق والفجور والظلم، فإنّه يعرّض الإسلام لخطر الزوال. ولاشكّ أنّه على الأُمّة القيام بالتضحية في سبيل الإسلام، كما قام الحسين عليه السلام في ذلك السبيل. ثمّ روايته عن رسول الله صلى الله عليه وآله حول لزوم القيام ضدّ معاوية دليل آخر على وجوب مقارعة مثل معاوية(١).

ثمّ إنّ الحسين عليه السلام قد أعرب عن هويّة ثورته، وانها إصلاحيّة في سبيل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما جاء في وصيته التاريخيّة الّتي كتبها قبل خروجه من المدينة، أيّ قبل أنّ يدعوه أهل الكوفة. وممّا جاء في وصيّته: «**وإنّي لم أخرج أشراً ولا بطراً ولا مفسداً ولا ظالماً، وإنّما خرجت لطلب الإصلاح في أمّة جدّي صلى الله عليه وآله أريد أن آمر بالمعروف وأنهى عن المنكر وأسير بسيرة جدّي وأبي عليّ بن أبي طالب عليه السلام**»(٢).

ومن كلماته المعروفة التي ألقاها حين نزوله في كربلاء: «**ألا ترون إلى الحقّ لا يُعمل به وإلى الباطل لا يُتناهى عنه، ليرغب المؤمن في لقاء الله! فإنّي لا أرى الموت إلّا سعادة والحياة مع الظالمين إلّا بَرَماً**»(٣).

وبهذا الكلام قد ضرب قاعدة كليّة لجميع المؤمنين بأنّهم إذا عاصروا ظرفاً مثل ظروف الإمام عليه السلام، وهو عدم قيام الحكومة بالحق وعدم تناهيها عن الباطل، لا يمكن السكوت بل يجب التضحية في سبيل إفضاح الوجوه الشريرة الحاكمة للمجتمع والتاريخ، وأنّ الموت في ذلك السبيل هو الاستشهاد الذي ملؤه السّعادة.

ج ـ تأييد الإمام الصّادق عليه السلام لثورة زيد بن عليّ بن الحسين عليه السلام.

---

(١) اللهوف ص١٣، مثير الأحزان ص ١٠، مقتل الخوارزمي ج ١ / ١٨٥ فصل ٩.

(٢) مقتل الحسين عليه السلام، السيّد عبدالرزّاق المقرّم، ص ١٣٩، ١٣٨، مقتل العوالم ص٥٤ والمقتل السابق للخوارزمي ج ١ / ١٨٨ فصل ٩.

(٣) المصدر السابق ص ٢٠٠.

توضيحه، أنّ هناك عدّة انتفاضات وثورات شيعيّة قادها العلويون ضدّ حكام بني أميّة وبني العبّاس في زمن الأئمّة عليهم السلام. وكانت تلك الثورات على اتّجاهين، الأوّل منها ماكان موالياً للأئمّة مخلصاً لهم، فهي إمّا مأذونة من قبلهم أو حصلت على تأييدهم. والثاني منها ما كان يوصف بغير ذلك. وكانت ثورة زيد بن عليّ عليه السلام من الاتّجاه الأوّل.

وزيد بن عليّ بن الحسين عليه السلام ثار ضدّ دولة هشام بن عبدالملك في الكوفة عامَ ١٢٢هـ. وكان له من العمر اثنان وأربعون عاماً في زمن إمامة الإمام أبي عبدالله جعفر بن محمّد الصّادق عليه السلام واستُشهد وصُلب في كُناسة الكوفة[1].

وقد كان الإمام الصادق عليه السلام أيّد ثورة زيد وترحّم عليه. ويدلّ على ذلك عدّة روايات منها:

١ ـ ما رواه الكُلَيْني من صحيحة عيص بن القاسم عن الإمام الصادق عليه السلام ومما قال فيه: «... **فإنّ زيداً كان عالماً وكان صدوقاً ولم يدعكم إلى نفسه وإنّما دعاكم إلى الرّضا من آل محمد صلى الله عليه وآله ولو ظهر لوفى بما دعاكم اليه. إنّما خرج الى سلطان مجتمع لينقضه...**»[2].

٢ ـ ما رواه الصدوق عن الصادق عليه السلام: «**إنّ عمّي كان رجلاً لدنيانا وآخرتنا، مضى والله عمّي شهيداً كشهداء استشهدوا مع رسول الله صلى الله عليه وآله وعليّ والحسن والحسين عليهم السلام**»[3].

٣ ـ وما رواه المجلسي في حديث قال الصّادق عليه السلام: يا فضيل، شهدت مع عمّي قتال أهل الشام ؟ قلت: نعم. قال: فكم قتلت منهم ؟ قلت: ستّة. قال: فلعلّك شاكّ في دمائهم ؟ قال: قلت: لو كنت شاكّاً ماقتلتهم. قال: فسمعته وهو

(١) يراجع: مقاتل الطالبّين، لأبي الفرج الأصفهاني ص٩٧، ط٢، منشورات المكتبة الحيدرية، النجف الأشرف.

(٢) وسائل الشيعة، الباب ١٣ من أبواب جهاد العدوّ ح ١.

(٣) عيون أخبار الرضا ١ / ٢٥٢، الباب ٢٥، باب ما جاء عن الرضا عليه السلام في زيد، الحديث ٦.

يقول: «**أشركني الله في تلك الدّماء، مضى والله زيد عمّي وأصحابه شهداء مثل ما مضى عليه عليّ بن أبي طالب وأصحابه**»(١).

هذا، ويستفاد من بعض الرّوايات أنّ الإمام الصّادق عليه السلام كان يحثّ على الخروج ضدّ الحكومات الجائرة وكان يقوم بإسناد من خرج من آل محمد صلى الله عليه وآله من حيث نفقة عياله.

جاء في مستطرفات السّرائر: قال أبو عبدالله السّياري عن رجل من أصحابنا، قال ذكر بين يدي أبي عبدالله عليه السلام من خرج من آل محمد صلى الله عليه وآله. فقال عليه السلام: «**لا أزال أنا وشيعتي بخير ماخرج الخارجيّ من آل محمد صلى الله عليه وآله ولوددت أنّ الخارجيّ من آل محمد صلى الله عليه وآله خرج وعليَّ نفقة عياله**»(٢).

إن قلت: إذا كان الخروج راجحاً فلماذا ترك الإمام الصادق عليه السلام الخروج ضدّ الطغاة ؟

قلت: إنّ الظروف ما كانت مهيّأةً لخروج مثل الإمام الصادق عليه السلام لعدم توفّر العِدّة والعُدّة اللّازمة للثّورة النّاجحة، وأمّا الثورة الاستشهاديّة فما كانت في مصلحة الإسلام آنذاك، لأنّه هو الذي كان يحتلّ الصّدارة من التشيّع. وهو الإمام المفروض الطّاعة وكانت أعباء رسالة الإمامة وتبيين أصولها وفروعها على عاتقه، فإذااستشهد لم يكن أحد يقدر على ذلك. ولم يتسنّ للإمام اللّاحق ذلك الأمر. لكن بسبب عدم قيامه تسنّى له الوضع بأن يؤسّس حوزته العلميّة، ويربّي الآلاف من العلماء لنشر تراث أهل‌البيت من العلوم والمعارف التي تحتوي على ثقافة الإسلام بكلّ معنى الكلمة. وممّا يدلّ على عدم توفّر الظروف للقيام حديث سَدير الصّيرفي.

روى الكُلَيْني بسنده عن سَدير الصيرفي قال: دخلت على أبي عبدالله عليه السلام

---

(١) بحار الأنوار ٤٦ / ١٧١، تاريخ عليّ بن الحسين عليه السلام، الباب ١١، الحديث ٢٠.

(٢) السرائر، لابن إدريس ج ٣ ص ٥٦٩ ط جماعة المدرسين بقم.

فقلت له: والله ما يسعك القعود. فقال: ولم يا سدير ؟ قلت: لكثرة مواليك وشيعتك وأنصارك. والله لوكان لأمير المؤمنين عليه السلام مالك من الشّيعة والأنصار والموالي ما طمع فيه تيم ولا عَدِيّ، فقال: يا سدير وكم عسى أن يكونوا ؟ قلت: مائة ألف، قال: مائة ألف ؟ قلت: نعم، ومائتي ألف قال: مائتي ألف ؟ قلت: نعم ونصف الدّنيا. قال: فسكت عنّي، ثمّ قال: يخفّ عليك أن تبلغ معنا إلى ينبُع ؟ قلت: نعم. فأمر بحمار وبغل أن يسرجا. فبادرتُ فركبتُ الحمار، فقال: يا سدير أترى أن تؤثرني بالحمار؟ قلت: البغل أزين وأنبل قال: الحمار أرفق بي، فنزلتُ فركب الحمار وركبتُ البغل فمضينا فحانت الصّلاة فقال: يا سدير انزل بنا نصلّي، ثمّ قال: هذه أرض سبِخَةٌ لا تجوز الصّلاة فيها فسرنا حتّى صرنا إلى أرض حمراء ونظر إلى غلام يرعى جِداءً[1] فقال: والله يا سَدير لوكان لي شيعةٌ بعدد هذه الجِداء ما وسِعَني القعود، ونزلنا وصلّينا فلمّا فرغنا من الصّلاة عطفت على الجداء فعددتها فإذا هي سبعة عشر[2].

والظاهر أنّ مقصود الإمام من الشّيعة هم الشيعة المخلصون المائة بالمائة لا كلّ من تسمّى بالتّشيّع . ولا يمكن الاعتماد في الثورة الناجحة إلّا على المؤمنين الحقيقيّين .

سبب إنكار الإمام الصادق عليه السلام على ثورة محمّد بن عبدالله بن الحسن

ومّما يناسب ذكره هنا أنّ الإمام الصادق عليه السلام وإن كان موافقاً على العموم، على الثورات العلويّة، إلّا أنّه خالف انعقاد البيعة لمحمد بن عبدالله بن الحسن المثنّى حينما اجتمع شخصيّات من بني هاشم من العلويين والعباسيّين على مبايعة محمّد بن عبدالله للقيام ضدّ بني أميّة. وذلك لأنّهم بايعوه على أنه هو المهديّ الموعود، والحال أنّه ما كان هو، ولكنّه في نفس الوقت كان موافقاً

(١) جمع الجَدي وهو الذكر من أولاد المعز ما بلغ ستة أشهر أو سبعة.
(٢) الكافي ج ٢ كتاب الإيمان والكفر، باب في قلّة عدد المؤمنين، الحديث ٤.

على أن تعقد البيعة لأبيه عبدالله بن الحسن المثنّى لا بعنوان المهدويّة، بل غضباً لله ومن باب الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر.

ويدلّ على هذا ما رواه الشيخ المفيد في الإرشاد نقلاً عن أبي الفرج الأصفهاني انّه لما اجتمع بنوهاشم لمبايعة محمّد بن عبدالله على أنّه المهدي إلى أن قال: ... وجاء جعفر بن محمّد عليهما السلام فأوسع له عبدالله بن الحسن إلى جنبه فتكلّم بمثل كلامه فقال جعفر عليه السلام لاتفعلوا فإنّ هذا الأمر لم يأتِ بعد. إن كنت ترى ـ يعني عبدالله ـ أنّ ابنك هذا هو المهديّ فليس به ولا هذا أوانه وإن كنت إنّما تريد أن تخرجه غضباً لله وليأمر بالمعروف وينهى عن المنكر فإنّا والله لا ندعك فأنت شيخنا ونبايع ابنك في هذا الأمر...[1].

د ـ تأييد الإمام موسى بن جعفر عليه السلام لثورة الحسين بن عليّ الخير شهيد فخ.

والحسين هذا كان من أحفاد الإمام الحسن عليه السلام زاهداً عالماً ثار هو ومجموعة من بني هاشم وثلّة من الشيعة أيّام موسى الهادي الخليفة العبّاسي بعد أنّ تعرّضوا لظلم فظيع من عمّال الحكومة العباسيّة. وسيطر على المدينة وأخرج الوالي العمري منها ثمّ ذهب بثلاثمائة من أصحابه إلى مكّة وطوّقتهم الجيوش العباسيّة بفخّ وهو بئر بين التنعيم ومكّة يبعد عنها بفرسخ فقتل هو وأصحابه وأسر أهل بيته وتكرّرت بذلك فاجعة الطّفّ.

قال المحقّق الخوئي: ورد في عدّة روايات ما يدلّ على حسنه ولكنّها بأجمعها ضعيفة لايعتمد على شيءٍ منها[2].

و ممّا ورد فيه تأييد الإمام موسى الكاظم عليه السلام لثورته.

---

(١) الإرشاد للشيخ المفيد ص ٢٥٩ ، ٢٦٠، طبع دار الكتب الإسلاميّة، طهران ١٣٧٧ هـ. ويراجع: مقاتل الطالبيّين ص ٢٥٣،٢٥٥.

(٢) معجم رجال الحديث ج ٦ / ٤١.

منها ما رواه الكُلَيْني بسنده عن عبدالله بن المفضّل مولى عبدالله بن جعفر ابن أبي طالب فقال: لمّا خرج الحسين بن عليّ المقتول بفخّ واحتوى على المدينة دعا موسى بن جعفر إلى البيعة، فأتاه فقال له: يا ابن عمّ لاتكلّفني ماكلّف ابنُ عمِّك، عمَّك أبا عبدالله، فيخرج منّي ما لا أريد، كما خرج من أبي عبدالله ما لم يكن يريد، فقال له الحسين: إنّما عرضتُ عليك أمراً فإن أردته دخلت فيه وإن كرهته لم أحملك عليه والله المستعان ثمّ ودّعه، فقال له أبو الحسن موسى بن جعفر حين ودّعه: يا ابن عمّ إنّك مقتول فأجِدِ الضّراب فإنّ القوم فسّاق يظهرون إيماناً ويسترون شِركاً وإنّا لله وإنّا إليه راجعون، أحتسبكم عند الله من عصبة، ثمّ خرج الحسين وكان من أمره ما كان، قتلوا كلّهم كما قال عليه السلام[1].

وذكر أبو الفرج الأصفهاني ما يقرب من هذا الحديث[2] كما نقل أحاديث عن زيد بن عليّ بن الحسين عن رسول الله صلى الله عليه وآله في فضل شهيد فخ قال: انتهى رسول الله صلى الله عليه وآله إلى موضع فخّ فصلّى بأصحابه صلاة الجنازة ثمّ قال: «**يقتل ها هنا رجل من أهل بيتي في عصابة من المؤمنين ينزل لهم بأكفان وحنوط من الجنّة تسبق أرواحهم أجسادهم إلى الجنّة**»[3].

كما ذكر أحاديث عن أبي جعفر محمّد بن عليّ عليه السلام وجعفر بن محمد صلى الله عليه وآله، بمايشبه هذا المعنى[4] وذكر حديثاً عن إبراهيم بن اسحاق القطّان قال: سمعت الحسين بن عليّ ويحيى بن عبدالله يقولان: «**ما خرجنا حتّى شاورنا أهل بيتنا، وشاورنا موسى بن جعفر عليه السلام فأمرنا بالخروج**»[5].

---

(١) أصول الكافي، ج ١ كتاب الحجّه، باب مايُفصل به بين دعوى المحقّ والمبطل في أمر الإمامة، الحديث ١٨.

(٢) مقاتل الطالبين ص ٤٤٧.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٨٩ نقلاً عن دراسات في ولاية الفقيه، ج ١ ص ٦٠٧.

(٤) المصدر السابق ص ٢٩٠ عن ذلك المصدر ص ٦٠٨.

(٥) المصدر السابق ص ٣٠٤ عن ذلك المصدر ص ٦٠٨.

ورُوي عن جماعة قالوا: جاء الجند بالرؤوس إلى موسى والعباس وعندهم جماعة من ولد الحسن والحسين، فلم يتكلّم أحد منهم بشيءٍ إلّا موسى بن جعفر عليه السلام، فقال له: هذا رأس الحسين. قال: نعم، إنّا لله وإنّا إليه راجعون. مضى والله مسلماً صالحاً صوّاماً قوّاماً آمراً بالمعروف ناهياً عن المنكر. ما كان في أهل بيته مثله. فلم يجيبوه بشيءٍ[1].



(١) مقاتل الطالبين ص ٣٠٢.

التعارض المزعوم بين ضرورة القيام ضدّ الحاكم الجائر وبين أخبار التقيّة والأخبار الموهمة بوجوب السكوت وعدم القيام إلى قيام القائم المهديّ عليه السلام

بعد أن اتّضح الموقف الشّيعي في مسألة المقاومة الإيجابيّة ضدّ الحكومات الجائرة، قد يزعم وجود التعارض بين الأدلّة الدّالة على تلك المقاومة وبين طائفتين من الأخبار، إحداهما ما دلَّ على لزوم التقيّة، وثانيتهما ما دلَّ على لزوم السكوت وعدم القيام ضدّ الظلم إلى قيام المهديّ من آل محمد صلى الله عليه وآله.

وهنا يلزم أن نقدّم دراستين، إحداهما حول التقيّة والثانية حول الأخبار الناهية عن القيام.

أخبار التقيّة وعلاج التعارض المزعوم:

قد يتوهّم أنّ التّقيّة الّتي هي من الأحكام المسلّمة في العقيدة والفقه الشيعيّ، والّتي تأمر بالتّكتّم والتّستّر، والّتي هي من حاقّ الدين والمذهب كما ورد في عشرات الأحاديث، ومنها ما رُوي عن أبي جعفر عليه السلام: «**والتقيّة من ديني ودين آبائي ولا إيمان لمن لا تقيّة له**»[1]، فهذه التقيّة لا تنسجم مع القول بوجوب القيام بوجه الحكومة الجائرة.

ولكنّ هذا التوهّم يمكن إزالته بسرعة، إذا أمعنّا في تعريف التقيّة وأحكامها في الأحاديث المرويّة عن العترة الطّاهرة.

التقيّة لغةً من الوَقي والوقاية، بمعنى الحفظ مثل التّقوى. والمقصود منها

(١) وسائل الشيعة، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الباب ٢٤، الحديث ٣.

إصطلاحاً هو: أن يكتم الإنسان المسلم عقيدته إذا تعرّض في نفسه، أو عرضه أو ماله لخطَر لو أظهرها، ويسمّى هذا العمل في لسان الشرع والمصطلح الشرعي بالتقيّة[1].

والتقيّة بهذا المعنى يدلّ عليها الكتاب مثل قوله عزّ وجلّ: ﴿ مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ ﴾ [النحل: ١٠٦].

وقوله: ﴿ لَّا يَتَّخِذِ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ٱلۡكَٰفِرِينَ أَوۡلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَۖ وَمَن يَفۡعَلۡ ذَٰلِكَ فَلَيۡسَ مِنَ ٱللَّهِ فِي شَيۡءٍ إِلَّآ أَن تَتَّقُواْ مِنۡهُمۡ تُقَىٰةٗ ﴾ [آل عمران: ٢٨].

كما يدلّ عليها العقل أيضاً. وهي ليست من مختصّات الشيعة على خلاف ما يهرّج عليهم بعض النّاس. فهذا الفخر الرازي يقول: إنّ مذهب الشافعي أنّ الحالة بين المسلمين إذا شاكلت الحالة بين المسلمين والمشركين حلّت التقيّة محاماةً على النّفس. وقال: التقيّة جائزة لصون النّفس. وهل هي جائزة لصون المال؟ يحتمل أن يحكم فيها بالجواز لقوله ﷺ: «**حرمة مال المسلم كحرمة دمه**»، ولقوله ﷺ: «**من قتل دون ماله فهو شهيد**»[2].

والتقيّة ليس معناها السكوت وعدم الحركة، بل معناها الحركة الدؤوبة والمحسوبة والمنظّمة، ولكن تحت السّتار لحفظ القوى والكوادر من الهلاك قبل الأوان المناسب للقيام.

وقد عبّر عنها في الأحاديث بتعابير رمزيّة واضحة تشير إلى بعد الجهاد غير العلني مثل ما رُوي عن أبي عبدالله عليه السلام: «**التقيّة ترس المؤمن، والتّقية حرز المؤمن**»[3].

ورُويَ عنه عليه السلام: «**المؤمن علويّ... والمؤمن مجاهد، لأنّه يجاهد أعداء**

(١) العقيدة الإسلاميّة في ضوء مدرسة أهل البيت، العلاّمة المحقّق جعفر السبحاني ص ٢٧٣.
(٢) تفسير الرازي ٨ / ١٣.
(٣) وسائل الشيعة، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الباب ٢٤، الحديث ٦.

الله عزّ وجلّ في دولة الباطل بالتقيّة، وفي دولة الحقّ بالسيف»[١].

ثمّ إنّ التقيّة ليست واجبة في كلّ موطن وموقف، بل هي عند الضرورات فقط، وقد تحرم في بعض المواقف، فيجب أن تقدّر الضرورات بقدرها.

قال المحقّق الفقيه السبحاني: إنّ التقيّة ـ حسب منطق الشيعة ـ واجبة في ظروف خاصّة، إلّا أنّها محرّمة في بعض الشروط أيضاً، ولا يجوز للإنسان في مثل هذه الشّروط أن يستخدم التقيّة بحجّة أنّه قد يتعرّض نفسهُ، أو ماله أو عرضه للخطر.

فقد يتصوّر البعض أنّ الشيعة يوجبون التقيّة دائماً وفي جميع الحالات والظروف والأوضاع، والحال أنّ هذا تصوّر خاطئ، فإنّ سيرة أئمّة أهل البيت عليهم السلام لم تكن هكذا، لأنّهم، بغية رعاية المصالح والمفاسد، كانوا يسلكون في كلّ زمان موقفاً خاصّاً وأسلوباً مناسباً. ولهذا نجدهم تارةً كانوا يتّخذون مسلك التقيّة أسلوباً، وتارة أخرى كانوا يضحّون بأنفسهم وأموالهم في سبيل إظهار عقيدتهم.

وممّا لاشكّ فيه أنّ أئمّة الشّيعة استشهدوا بالسيف أو السّم على أيدي الأعداء، في حين أنّهم لو كانوا يصانعون حكّام عصورهم ويجارونهم، لمنحهم أولئك الحكّام أعلى المناصب، وأسمى المراتب في حكوماتهم ولكنّهم كانوا يعلمون أنّ التقيّة قبال أولئك الحكّام (كيزيد بن معاوية مثلاً) كان يؤدّي إلى هلاك المذهب[٢].

ويدلّ على هذا نصوص كثيرة منها:

ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: **«التقيّة في كلّ ضرورة، وصاحبها أعلم بها حين تنزل به»**[٣].

---

(١) وسائل الشيعة، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الباب ٢٤، الحديث ١٩.
العقيدة الإسلاميّة، للشيخ السبحاني ص ٢٧٦، ط مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام قمّ، ١٤١٩ هـ.
(٣) وسائل الشيعة، كتاب الأمر والنهي، الباب ٢٥، الحديث ١.

وما رواه الطبرسي في الاحتجاج عن أبي محمّد الحسن بن عليّ العسكري عليه السلام في حديث أنّ الرّضا عليه السلام جفا جماعة من الشيعة وحجبهم فقالوا: يا بن رسول الله صلى الله عليه وآله ما هذا الجفاء العظيم والاستخفاف بعد الحجاب الصّعب ؟ قال: «**لدعواكم أنّكم شيعة أميرالمؤمنين** عليه السلام **وأنتم في أكثر أعمالكم مخالفون، ومقصّرون في كثير من الفرائض تتهاونون بعظيم حقوق إخوانكم في الله، وتتّقون حيث لا تجب التقيّة، وتتركون التقيّة حيث لا بدّ من التقيّة**»[1].

ثمّ إنّ هناك صنفاً آخر غير التقيّة الخوفيّة وهي التقيّة المداراتيّة. والمقصود بها المداراة مع المسلمين المخالفين لرعاية التسامح الديني حتّى لايسود المجتمع المسلم حالة التشاجر والخصام بل يسوده روح الأخوّة والمحبّة المتقابلة، لذلك أمر الشيعة بأنّ يحضروا جماعات المسلمين وجمعهم ويعودوا مرضاهم ويشيّعوا جنائزهم.

وخلاصة الكلام: أنّ أدلّة التقيّة بهذا المعنى الّذي قدمناه لا تتعارض مع أدلّة وجوب القيام بوجه الحكّام الظلمة أصلاً، وذلك لأنّ القيام يجب إذا تهيّأت ظروفه وحصلت العِدّة والعُدّة الكافية. فما لم تتهيّأ الظروف ولم تحصل المعدّات تجب رعاية التقيّة للضّرورة، وإذا تهيّأت الظروف تزول الضرورة وعندئذ يجب القيام وترك التقيّة.

وبهذا يمكن الجمع بين أدلّة الطائفتين.

الأخبار الموهمة بعدم جواز القيام قبل قيام الحجّة عليه السلام وعلاج التعارض المزعوم

وردت أخبار مختلفة اللّحن والمضمون والإسناد توهم بعدم جواز القيام ضدّ الحكومات الجائرة. وقد جمعها الحرّ العاملي في كتابه وسائل الشيعة في الباب ١٣ من أبواب جهاد العدوّ وما يناسبه في كتاب الجهاد تحت عنوان: باب

---

(١) وسائل الشيعة، كتاب الأمر والنهي، الباب ٢٥، الحديث ١، ح ٩.

حكم الخروج بالسيف قبل قيام القائم عليه السلام وهي سبعة عشر حديثاً.

منها ما رُوي مرفوعاً عن عليّ بن الحسين عليه السلام قال: «**والله لايخرج أحد منّا قبل خروج القائم إلّا كان مثله كمثل فرخ طار من وكره قبل أنّ يستوي جناحاه فأخذه الصّبيان فعبثوا به**»[1].

ومنها: ما رُوي عن سدير قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «**يا سدير الزم بيتك، وكن حلساً من أحلاسه، واسكن ما سكن الليل والنّهار، فإذا بلغك أنّ السّفيانيّ قد خرج فارحل إلينا ولوعلى رجلك**»[2].

ومنها ما رُوي عن أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «**كلّ راية ترفع قبل قيام القائم فصاحبها طاغوت يعبد من دون الله عزّ وجلّ**»[3].

فهذه الأخبار قد يتوهّم التعارض بينها وبين ما دلّ على وجوب الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغيرها من الأدلّة الدّالة على شرعيّة القيام ضدّ الجبابرة بل وجوبه عند تهيّؤ ظروفه ومعدّاته.

ولكنّ الحقّ أنّها لاتقاوم تلك العمومات والإطلاقات والأخبار الخاصّة وسيرة الأئمّة المعصومين عليهم السلام الثائرين ضدّ الحكومات الجائرة أو المؤيّدين للثائرين. وذلك لأنّ أخبار الباب ١٣ من كتاب الجهاد بعضها مخدوشة سنداً والصحيح والمقبول منها لا يدلّ على المطلب بصراحة، فهي قابلة للحمل على المعاني الأخرى، أو هي مجملة على الأقلّ.

قال بعض المعاصرين، بعد أن عرض دراسة مفصّلة حول كلّ واحدة من تلك الرّوايات:

وملخّص الجواب عنها، بعد الغضّ عن سندها:

---

(١) وسائل الشيعة، كتاب الجهاد، الباب ١٣ الحديث ٢.

(٢) المصدر السابق، الحديث ٣.

(٣) المصدر السابق، الحديث ٦.

إنّ بعضاً منها متعرّضة لإخبارات غيبيّة، كمدّة ملك بني أميّة وبني العبّاس وسائر الفتن والملاحم، وليست بصدد إيجاب السكوت وعدم التّحرّك، وإلّا لكان أمير المؤمنين عليه السلام، بنفسه أوّل عامل بخلافها وكذلك سيّد الشهداء عليه السلام.

وبعضها في مقام النّهي عن الخروج مع من يدعو إلى نفسه باطلاً في قبال من يدعو إلى إقامة الحقّ وإرجاعه إلى أهله.

وبعضها في مقام تبيين العلائم الحتميّة للقائم بالحقّ لرفع الشبهة للمخاطب.

وبعضها في مقام النّهي عن الاستعجال المضرّ قهراً مع عدم تهيّؤ المقدّمات وعدم بلوغ الأوان.

ولعلّ بعضها أيضاً في مقام بيان أنّ الخروج الناجح مائة بالمائة في جميع أهدافه هو قيام القائم بالحقّ في آخر الزمان، وأنّ غيره لاينجح كذلك وإن نجح نجاحاً نسبيّاً أو ترتّب عليه إتمام الحجّة أو غير ذلك وقلنا بوجوبه لذلك. وأنت تعلم أنّ القيام الناجح مائة بالمائة الشامل لكافّة الناس لم يتحقّق إلى الآن حتّى على يد نبيّنا صلى الله عليه وآله.

وبعضها قضيّة في واقعة خاصّة أو ترتبط بشخص خاصّ، وليس بنحو يعلم بعدم الخُصوصيّة له. إلى غير ذلك من الوجوه.

وكيف كان فلا تقاوم هذه الأخبار ما قدّمناه من أدلّة الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بمراتبهما الوسيعة وما مرّ من وجوب إقامة الدّولة العادلة ووجوب إجراء قوانين الإسلام وعدم كونها موقتة لوقت خاص[1].



(١) دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلاميّة للشيخ المنتظري ج١ / ٢٥٥-٢٥٦.

الرّوايات المعارضة للأحاديث المانعة عن القيام وهي الروايات الدّالة على الانتفاضات الحقّة قبل قيام المهديّ عليه السلام:

ثمّ إنّ هناك روايات مستفيضة تدلّ بصراحة على خروج رايات حقّ وهدى قبل ظهور الإمام المهديّ عليه السلام وتحثّ الناس على الالتحاق بها وهي تعارض اطلاق الرّوايات المانعة عن خروج أيّ راية ترفع قبل ظهور الإمام الحجّة عليه السلام.

وإليك نماذج من تلك الروايات:

١ ـ في غيبة النعماني بسنده عن أبي بصير، عن أبي جعفر الباقر عليه السلام في خبر طويل في علامات الظهور: «**وليس في الرايات راية أهدى من اليماني. هي راية هدى، لأنّه يدعو إلى صاحبكم. فإذا خرج اليماني حرم بيع السلاح على الناس وكلّ مسلم. وإذا خرج اليماني فانهض إليه، فإنّ رايته راية هدى. ولا يحلّ لمسلم أن يتلوّى عليه، فمن فعل ذلك فهو من أهل النار، لأنّه يدعو إلى الحقّ وإلى طريق مستقيم**»[1].

٢ ـ وفي كتاب الغيبة أيضاً بسنده عن أبي خالد الكابلي، عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «**كأنّي بقوم قد خرجوا بالمشرق يطلبون الحقّ فلا يُعطوْنَه، فإذا رأوْا ذلك وضعوا سيوفَهم على عواتقهم فيعطون ما سألوا، فلا يقبلونه حتّى يقوموا، ولا يدفعونها إلّا إلى صاحبكم. قتلاهم شهداء أما إنّي لو أدركتُ ذلك لاستبقيتُ نفسي لصاحب الأمر**»[2].

---

(١) الغيبة للنعماني / ١٧١، الباب ١٤(باب ماجاء في العلامات التي تكون قبل قيام القائم عليه السلام)، الحديث ١٣.

(٢) المصدر السابق، ص ١٨٢، الباب ١٤، الحديث ٥٠ ـ بحار الأنوار ج ٥٢/ ٢٤٣ تاريخ الإمام

٣ ـ ما رواه المجلسي عن كتاب تاريخ قُمّ: وعن عليّ بن عيسى، عن أيّوب بن يحيى الجندي، عن أبي الحسن الأوّل عليه السلام قال: «**رجل من أهل قُمّ يدعو النّاس إلى الحقّ، يجتمع معه قوم كزُبر الحديد، لاتزلّهم الرياح العواصف، ولا يملّون من الحرب، ولايجبنون، وعلى الله يتوكّلون، والعاقبة للمتّقين**»[1].

ولا يبعد أن يكون الحديث مشيراً إلى ثورة الإمام الخميني قدس سره، فإنه خرج من قُمّ ودعا الناس إلى الحقّ، واجتمع حوله رجال ونساء فيهم المواصفات الّتي ذكرت في الحديث، وقد فرضت الحرب على تلك الثورة، ولم يعتمد الشعب ولم يتكّل في مواجهة الأعداء إلّا على الله، وقد نصرهم الله عزّ وجلّ فكانت العاقبة لهم. وذلك أنّه لم يذكر التاريخ رجلاً قام في قُمّ له تلك الصفات قبل الإمام الخميني، نعم لا يبعد أن يكون تحقُّقُ ذلك الوعد في مستقبل التاريخ والله أعلم.

٤ ـ وما ذكره المجلسي أيضاً عن تاريخ قُمّ قال: وروى بعض أصحابنا قال: كنت عند أبي عبدالله عليه السلام جالساً إذ قرأ هذه الآية ﴿ فَإِذَا جَآءَ وَعْدُ أُولَىٰهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَّنَآ أُوْلِي بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُواْ خِلَٰلَ ٱلدِّيَارِۚ وَكَانَ وَعْدًا مَّفْعُولًا ﴾، فقلنا: جعلنا فداك، من هؤلاء؟ فقال ثلاث مرّات: هم والله أهل قُمّ[2].

وفي الحديث إشارة واضحة إلى الثورة الإسلاميّة في إيران، فإنّ الآية الّتي طبّقها الإمام الصادق عليه السلام على أهل قُمّ معقل الثورة الإسلاميّة ترتبط بتحرير المسجد الأقصى على أيدي عباد الله أولي البأس الشديد. ومن المحتمل القريب جدّاً بل من المقطوع، أنّ سير الأحداث في مواجهة الثورة الإسلاميّة

الثاني عشر، باب علامات ظهوره عليه السلام من السفياني والدّجّال ج ١١٦. وقال المجلسي ذيل الحديث: بيان: لايبعد أن يكون اشارة إلى الدّولة الصفويّة شيّدها الله تعالى ووصلها بدولة القائم عليه السلام.

(١) بحار الأنوار ج ٥٧ ص ٢١٦، كتاب السماء والعالم، باب الممدوح من البلدان والمذموم منها، الحديث ٣٧.

(٢) بحار الأنوار ج ٥٧ / ٢١٦.

للإستكبار العالمي والصهاينة المحتلّين للقدس سينتهي إلى المواجهة المصيريّة بين الإسلام والكفر لتحرير القدس إن شاءالله. ولا شكّ أنّ الشعب المسلم الإيراني في طليعة جيش محمد ﷺ القادم، وأنّ أهل قُمّ لهم القسط الأوفر في ذلك الجهاد. مضافاً إلى أنّ حزب الله الذي وقف مجاهدوه في الخندق الأمامي لمواجهة الصهاينة قد أخذ تعاليمه من قُمّ معقل الثورة الإسلاميّة، إذ إنَّ قادته قد درسوا هناك على الأغلب، مضافاً إلى سائر الإمدادات والإعدادات المتدفّقة إليهم من ذلك المعقل. كما أنّهم أعلنوا مراراً انتماءهم إلى ولاية الفقيه.

٥ ـ ما رواه ابن ماجة القزويني المتوفّى ٢٧٣هـ. في سُننه قال: حدّثنا عثمان ابن أبي شيبة، قال: حدّثنا معاوية بن هشام، قال: حدّثنا عليّ بن صالح، عن يزيد بن أبي زياد، عن ابراهيم، عن علقمة عن عبدالله، قال: بينما نحن عند رسول الله ﷺ أقبل فتية من بني هاشم، فلمّا رآهم النبي ﷺ، اغرورقت عيناه وتغيّر لونه، قال: فقلت: ما نزال نرى في وجهك شيئاً نكرهه، فقال: «**إنّا أهل بيت اختار الله لنا الآخرة على الدّنيا، وإنّ أهل بيتي سيلقون بعدي بلاءً وتشريداً وتطريداً، حتّى يأتي قوم من قبل المشرق معهم رايات سود، فيسألون الخير، فلا يُعطَوْن فيقاتِلون فينصرون، فيعطون ماسألوا فلا يقبلونه حتّى يدفعوها إلى رجل من أهل بيتي، فيملأها قسطاً كما ملؤوها جوراً، فمن أدرك ذلك منكم فليأتهم ولو حَبَوْا على الثلج**»[1].

٦ ـ وقال أيضاً: حدّثنا محمّد بن يحيى وأحمد بن يوسف، قال: حدّثنا عبدالرّزاق، عن سفيان الثوري، عن خالد الحذّاء، عن أبي قِلابة، عن أبي أسماء الرّحبي، عن ثوبان، قال: قال رسول الله ﷺ: «**يقتتل عند كنزكم ثلاثة، كلّهم ابن خليفة، ثمّ لا يصير إلى واحد منهم، ثمّ تطلع الرّايات السّود من قبل المشرق، فيقتلونكم قتلاً لم يقتله قوم**». ثمّ ذكر شيئاً لم

---

(١) سنن ابن ماجة، كتاب الفتن، باب خروج المهدي عليه السلام، الحديث ٤٠٨٢.

أحفظه، فقال: «**فإذا رأيتموه فبايعوه، ولو حَبَوْا على الثّلج، فإنّه خليفة الله المهديّ**»[١].

٧ ـ وروى أيضاً: حدّثنا حرملة بن يحيى المصري، وابراهيم بن سعيد الجوهري، قالا: حدّثنا أبو صالح عبدالغفّار بن داود الحرّاني، حدّثنا ابن لهيعة، عن أبي زُرعة عمرو بن جابر الحضرمي، عن عبدالله بن الحارث بن جَزء الزبيدي، قال: قال رسول الله ﷺ: «**يخرج ناس من المشرق، فيُوطِّئون للمهديّ**»، يعني سلطانه[٢].

وهذه الأحاديث الثلاثة الأخيرة تشير إلى ثورات وانتفاضات تقبل من المشرق إلى المغرب تمهيداً لظهور الحجّة المنتظر عليه السلام ولايبعد انطباقها على الثورات الإسلاميّة الّتي حدثت في إيران والعراق في هذا العصر، وهي تقع في جانب المشرق بالنسبة إلى المدينة الّتي تحدّث الرسول ﷺ فيها عن تلك الرّايات. وعلاقتها الاعتقاديّة بالإمام المهدي واضحة تمام الوضوح.

٨ ـ وروى مسلم في صحيحه عدّة أحاديث تحت باب ٥٣: «**لاتزال طائفة من أمّتي ظاهرين على الحقّ لايضرّهم من خالفهم**». منها:

أ ـ حدّثنا محمّد بن المثنّى ومحمّد بن بشّار قالا: حدّثنا محمّد بن جعفر، حدثنا شعب، عن سماك بن حرب، عن جابر بن سَمرُة عن النبي ﷺ أنّه قال: «**ليس يبرح هذا الدّين قائماً، يقاتِل عليه عصابة من المسلمين حتّى تقوم السّاعة**»[٣].

ب ـ حدّثني هارون بن عبدالله وحجّاج بن الشّاعر، قالا: حدَّثني حجّاج ابن محمّد، قال: قال ابن جريج: أخبرني أبو الزبير، أنّه سمع جابر بن عبدالله

(١) المصدر السابق، الحديث ٤٠٨٥.
(٢) سنن ابن ماجة، كتاب الفتن، باب خروج المهدي عليه السلام، الحديث ٤٠٨٨..
(٣) صحيح مسلم، كتاب الإمارة، الباب ٥٣ الحديث ١٩٢٢.

يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**لاتزال طائفة من أمّتي يقاتلون على الحقّ، ظاهرين إلى يوم القيامة**»[1].

وهذان الحديثان يصرّحان بوجود من يقاتل على الحقّ طول التاريخ إلى يو م القيامة.

ومجموع الأحاديث تدلّ على شرعيّة القتال قبل قيام المهدي عليه السلام في الجملة. ووجه الجمع بين هذه الطائفة والطائفة المعارضة هو أنّ تحمل هذه الطائفة على الثورات والانتفاضات الحقّة الّتي تسير في خطّ الإمام المهديّ عليه السلام لا أنّ تعارضه أو تدّعي المهدويّة، والطائفة الأخرى في صدد بيان الحركات الّتي لا تسير بمسير الحقّ وإن كانت تدّعيه، لكنّها في طريق الباطل وفي عرض خطّ الإمام المهديّ عليه السلام لا في طوله، ولذلك عبّر عنها بأنّ صاحب رايتها طاغوت.

دور التّشيّع في تفجير الانتفاضات الإسلاميّة ضدّ الجائرين

وحيث انجرّ الكلام إلى الانتفاضات الإسلاميّة الّتي شنّها الموالون لأهل البيت طول التاريخ، فمن المناسب أنّ نشير إلى دور التشيع في تفجير الانتفاضات الاسلاميّة ضدّ الجائرين.

إذا سبرنا تاريخ الانتفاضات الشعبيّة الإسلاميّة ضدّ الحكومات الجائرة من القرن الأوّل الهجري إلى هذا الزّمان، نجد بوضوح أنّ التّشيع الذي ظهر كمذهب انقلابي وثوري وقد رفع راية الجهاد بوجه الظّلم والاضطهاد، له الدّور البارز في تدشين تلك الانتفاضات، فإنّ كثيراً منها كان متأثّراً بالثقافة الثوريّة الحسينيّة إلى أبعد الحدود. وإنّ كثيراً من تلك الثورات كان العلويّون يتزّعمونها. وقد أفلحت بعضها في الإطاحة بحكم الظّلمة وإقامة حكومات إسلاميّة في كثير من البلدان مثل العراق واليمن وإيران وإفريقيا (مصر والجزائر وتونس والمغرب) كما انحسر بعضها وآلت إلى الفشل الظاهري.

(١) المصدر السابق، الحديث ١٩٢٣.

وقد تصدّى بعض العلماء لتأليف كتب مستقلّة في تراجم الثائرين من أهل البيت وشيعتهم في وجه الحكومات الجائرة قديماً وحديثاً. فهذا أبوالفرج الأصفهاني(٢٨٤ ـ ٣٥٦) ألّف كتاباً ضخماً باسم (مقاتل الطالبيّن) ترجم لأكثر من مائتين وعشرين من رجالات آل أبي طالب الّذين قتلوا في سوح المعارك أو في السجون أو بالسمّ خلال ثلاثة قرون.

جاء في مقدّمة الكتاب (ونحن ذاكرون في كتابنا هذا إن شاء الله وأيد منه بعون وإرشاد جُمَلاً من أخبار من قُتل من وُلد أبي طالب منذُ عهد رسول الله ﷺ إلى الوقت الذي ابتدأنا فيه هذا الكتاب، وهو جمادي الأولى سنة ثلاث عشرة وثلثمائة للهجرة. ومن احتيل في قتله منهم بسمّ سُقيه، وكان سبب وفاته، ومن خاف السلطان وهرب منه فمات في تواريه أو من ظُفر به فحبس حتى هلك في مجلسه، على السياقة لتواريخ مقاتل من قتل منهم، ووفاة من تُوفّى بهذه الأحوال، لا على قدر مراتبهم في الفضل والتقدّم. ومقتصرون في ذكر أخبارهم على من كان محمود الطريقة، سديد المذهب، لا من كان بخلاف ذلك، أو عدل عن سبيل أهله ومذاهب أسلافه، أو كان خروجه على سبيل عيث وإفساد، وعلى أنّنا لا ننفي من أن يكون الشيء من أخبار المتأخرين منهم فاتنا ولم يقع الينا، لتفرُّقهم في أقاصي المشرق والمغرب، وحلولهم في نائي الأطراف وشاسع المحالّ الّتي يتعذّر علينا استعلام أخبارهم فيها، معرفة قصصهم لاستيطانهم إيّاها سيّما مع قصور زماننا [هذا] وأهله، وخلوّه من مدوِّن الخبر، أو ناقل الأثر، كما كان المتقدّمون قبلهم يدوّنون ويصنّفون وينظّمون ويرصفون)[1].

وقال في خاتمة كتابه: (هذا ما انتهى إلينا من أخبار من قُتل من آل أبي

(١) مقاتل الطالبّين، أبي الفرج الأصفهاني ص ٤ ، ٥، شرح وتحقيق السيّد أحمد الصقر، طبع دارالمعرفة، بيروت.

طالب رضوان الله عليهم ورحمته منذ عهد رسول الله ﷺ إلى الوقت الذي جمعنا فيه هذاالكتاب. وفرغنا منه ـ ذلك في جمادي الأولى من سنة ثلاث عشرة وثلثمائة[1]. على أنّ بنواحي اليمن في هذا الوقت، وبنواحي طبرستان جماعة من آل أبي طالب عليه‌السلام قد ملكوها وغلبوا عليها، إلّا أن أخبارهم منقطعة عنّا لقلّة من ينقلها إلينا، بل لعدمهم وفقدانهم، وينبغي أنّ تكون لهم أخبار قد فاتتنا ولم نقدر على علمها، ولاندفع أنّه يكون في ما بَعُد منّا، منهم قتلى لم نعرف أخبارهم ممّن سبيله سبيل من ذكرنا ممّن خرج على السلطان وأظهر نفسه ودعا إلى ما كان سلفه يدعون إليه)[2].

وإذا أضفنا إلى هذا الكمّ الهائل سائر شيعة أهل البيت عليهم‌السلام الثائرين من غير العلويّن، تصبح القائمة طويلة للغاية. وقد كتب بعض المعاصرين كتباً في هذا الشأن من قبيل: (الشيعة والحاكمون) للشيخ محمّد جواد مغنيّة، والإنتفاضات الشيعيّة عبر التاريخ للسيّد هاشم معروف الحسني، و(ثورة الشيعة) للدكتورة سميرة اللّيثي وغيرها من الكتب.

وقد أشار الدكتور عليّ الوردي في كتبه إلى هذا الواقع التاريخي. ومما قاله في هذا الصّدد: (إنّ عقيدة الإمامة الّتي آمن بها الشيعة جعلتهم لا يفترون عن انتقاد الحكّام وعلى معارضتهم والشغب عليهم في كلّ مرحلة من مراحل تاريخهم. فهم يرون الحكومة غاصبة ظالمة مهما كان نوعها. وهم لا يرضون إلّا إذا تولّى أمره إمام معصوم من آل علي. إنّهم وصفوا لنظام الحكم نموذجاً عالياً جدّاً، هو أقرب إلى الخيال منه إلى الواقع. ولهذا كانوا في ثورة متّصلة ـ لايهدأون ولايفترون. فهم يقيسون كلّ حاكم بما عندهم من مقاييس الإمامة المعصومة فيرونه ناقصاً غاصباً. وعلى هذا استمرّوا ثائرين، في السّرّ أو العلن، على توالي الأجيال.

(١) الظاهر أنّ هذا التاريخ المذكور هنا هو تاريخ بداية تأليف الكتاب كما صرّح به في مقدّمة الكتاب لا الفراغ منه إذ لا يمكن أن يفرغ من الكتاب في نفس اليوم والشهر والعام الذي بدأ فيه الكتاب.
(٢) المصدر السابق، ص ٧٢١.

وقد أدّت هذه العقيدة إلى استفحال العداء بين الشيعة والفئات الحاكمة في معظم الأحيان. واتّهم الشيعة بأنّهم زنادقة وملحدون لهذا السبب. وأصبح (الترّفض) يؤدّي ضمنيّاً معنى الرفض للدين والدولة معاً ومرّ على المسلمين زمان كانوا يفضّلون فيه أن يقال لأحدهم زنديق أو كافر، ولايقال له إنّه شيعيّ أو رافضيّ. ولا تزال آثار هذا الوضع باقية حتى يومنا هذا)[1].

وقد تطرق الدكتور الوردي إلى الحركات الإسلاميّة التي شنّت ضدّ الاستعمار سواء كانت في البلدان الشيعة كإيران أو السّنيّة كمصر وسورية أو المختلطة كالعراق، وأكّد أنّ أساس الفكر الثوري فيها نابع من الثقافة الشيعيّة، وأنّ قادة تلك الحركات هم فقهاء الشيعة. قال: عضَدَ فقهاء الشيعة مختلف الثورات الّتي حدثت في إيران والعراق وسوريا في العهود الأخيرة.

والغريب أن نرى حركة الدستور التي قامت في إيران، في أواخر القرن الماضي وأوائل القرن الحاضر، كانت مدعومة من قبل رجال الدين وقائمة على أساس فتاواهم الثوريّة.

ففي الوقت الذي نجد فيه رجال الدين في الدولة العثمانيّة يناهضون حركة الدستور ويفتون بكفرها أو تفرنجها، نجد رجال الدين في إيران والعراق يرفعون راية تلك الحركة ويهيّجون العامّة في سبيلها. ولو درسنا حركة التجديد التي قام بها الشيخ محمّد عبده في مصر، نجد أنّ الذي بذر بذرتها ورعاها فقيه شيعي ـ هو السيّد جمال الدين الأفغاني.

والأفغاني سيّد علوي من إيران. ولايزال أقاربه يعيشون في قرية أسدآباد في إيران حتى يومنا هذا. وقد تلقّى علومه الدينيّة والفلسفيّة في النجف. وكان يزامله في دراسته هناك السيّد محمّد سعيد الحبّوبي الشاعر المعروف.

وعندما ذهب السيّد جمال الدين إلى مصر أطلق على نفسه لقب الأفغاني

(١) وعّاظ السلاطين، ص٢٥٦.

من باب التقيّة. ولولا ذلك لما استطاع أن يحدث تلك الثورة الفكريّة الكبرى في مصر)[١].

وقال بعض الكتّاب في كتابه ثورة الزّنج ص ٣٦:

(ومما لا جدال فيه أنّ الشيعة هم حملة لواء المعارضة السياسيّة الملتوية. وقد قاموا بالثورات المتّصلة التي دوّخت الظالمين، وهم الذين تولّوا قيادة المعارضة. وقد أبدوا في ذلك ضروب البَسالة فلم يثنهم إرهاب، ولم تلن لهم قناة، وقد كانوا موضع إعجاب الناس وتقديرهم، ولذا فإنّ الخليفة الذي كان يشدّ قبضة الإرهاب على الشيعة كان يستفزّ بملكه جمهور المسلمين ويثير حفيظتهم)[٢].

نماذج من الثورات والحكومات الشيعيّة

وإليكم نماذج من الثّورات الشيعيّة عبر التاريخ سواء منها الّتي أفلحت في إقامة الحكومة أو الّتي انحسرت، ونذكر في ضمن هذه القائمة الحكومات الشيعيّة وإن لم تكن بعضها تنطبق عليها المعايير الشيعيّة الإماميّة.

١ ـ ثورة الإمام الحسين بن عليّ شهيد كربلاء (٦١هـ).

٢ ـ ثورة الحرّة في مدينة النبي صلى الله عليه وآله (٦٢هـ).

٣ ـ ثورة التوّابين (٦٤هـ).

٤ ـ ثورة المختار بن عبيدة الثقفي (٦٥هـ).

٥ ـ ثورة زيد بن عليّ بن الحسين عليه السلام (١٢٢هـ).

٦ ـ انتفاضة يحيى بن زيد الشهيد (١٢٥هـ).

---

(١) وعّاظ السلاطين، ص ٢٥٨.

(٢) نظام الإسلام السياسي، الشيخ باقر شريف القرشي ص ١١٢، دار التعارف للمطبوعات، بيروت عامّ ١٣٩٨ هـ.

٧ ـ ثورة عبدالله بن معاوية بن عبدالله بن جعفر (١٢٧ ـ ١٣٠هـ).

٨ ـ ثورة محمّد بن عبدالله بن الحسن بن الحسن المجتبى عليه السلام (صاحب النفس الزكيّة) ضدّ (المنصور العبَّاسي الدوانيقي).

٩ ـ ثورة الحسين بن عليّ الخير صاحب فخّ ضدّ الهادي العبّاسي.

١٠ ـ ثورة أبي السرايا محمّد بن إبراهيم بن طباطبا العلوي الحسني على المأمون.

١١ ـ ثورات الزيديّين في اليمن على طول التاريخ إلى القرن الرابع عشر.

١٢ ـ ثورة الفاطميّين ودولتهم في مصر (٢٩٧ ـ ٥٤٨هـ).

١٣ ـ ثورة الأدارسة الحسنيّين في المغرب العربي ودولتهم (١٧٢ ـ ٣٧٥).

١٤ ـ ثورة العلويّين في طبرستان ـ إيران (٢٥٠ ـ ٣١٦).

١٥ ـ دولة البويهيّين في إيران والعراق (٣٢٠ ـ ٤٤٧).

١٦ ـ دولة بني صليح في صنعاء اليمن (٤٢٩ ـ ٤٩٥هـ).

١٧ ـ دولة بني رسي في صعدة اليمن (٢٨٠ ـ ٧٠٠).

١٨ ـ دولة أئمّة صنعاء (١٠٠٠ ـ ١١٩٠ هـ. ق).

١٩ ـ دولة الحمدانيين في حلب والموصل (٢١٧ ـ ٣٩٤).

٢٠ ـ دولة الشرفاء في مراكش (٩٣١ ـ ٩٥١).

٢١ ـ الشرفاء الحسنيّون (٩٥١ ـ ١٠٦٩).

٢٢ ـ الشرفاء الغلاليّون (١٠٧٥ ـ ١٣١١ هـ. ق).

٢٣ ـ دولة المزيديّين في الحلّة ـ العراق (٤٠٣ ـ ٥٤٥).

٢٤ ـ دولة آل حمد في مالطا (٤٠٧ ـ ٤٩٩).

٢٥ ـ دولة آل كلب في سيشل (٣٣٦ ـ ٤٦٤).

٢٦ ـ دولة زنجبار (١٢١٩ ـ ١٣٨٠).

٢٧ ـ دولة آل المهدي في زبيد اليمن (٥٥٤ ـ ٥٦٩).

٢٨ ـ دولة آل الأُخيضر في مكّة واليمامة (٢٥١ ـ ٥٦٩).

٢٩ ـ دولة آل موسى في الحجاز (٣٠٥ ـ ٤٥٣).

٣٠ ـ دولة آل هاشم أو فلسية (٤٦٠ ـ ٥٩٨).

٣١ ـ دولة آل قتادة في مكّة والمدينة وجزيرة العرب واليمن.

٣٢ ـ الدولة المرعشيّة في مازندران ـ إيران (٧٩٤ ـ ٩٧٢).

٣٣ ـ دولة المشعشعيّن في الحويزة ـ إيران (٨٤١).

٣٤ ـ حكومة الحرافشة في لبنان في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديّن.

٣٥ ـ حكومة السلطان محمّد خدابنده الجايتو المغولي في إيران (٧١٦).

٣٦ ـ ثورة السربداريّة في خراسان ـ إيران (٧٣٨ ـ ٧٨٣هـ).

٣٧ ـ حكومة الجلائريّين في إيران (٧٥٧ ـ ٨١٣).

٣٨ ـ الحكومة الصفويّة في إيران (٩٠٧ ـ ١١٤٨هـ).

٣٩ ـ الحكومة الأفشاريّة في إيران (١١٤٨ ـ ١١٦٠هـ).

٤٠ ـ الحكومة الزنديّة في إيران (١١٦٣ ـ ١٢٠٣هـ).

٤١ ـ الحكومة القاجاريّة في إيران (١٢٠٩ ـ ١٣٤٤هـ).

٤٢ ـ الحكومة البهلويّة في إيران (١٣٤٠ ش ـ ١٣٥٧ ش).

٤٣ ـ الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران (١٣٩٩ هـ ـ...).

٤٤ ـ الثورة الإسلاميّة في العراق من ثورة العشرين إلى سقوط صدّام، والدولة المنتخبة برئاسة رئيس وزراء شيعي (١٣٣٩ ـ... هـ).

٤٥ ـ المقاومة الإسلاميّة في لبنان (حزب الله) ضدّ إسرائيل (١٤٠٣هـ ـ..).

٤٦ ـ ثورةالشيعة اليمنيّن بقيادة الشهيدالسّيّد حسين الحوثي في صعدة (١٤٢٤هـ ـ...).

٤٧ ـ ثورة الشيعة في الإحساء والقطيف (١٣٩٩ هـ. ـ...).

٤٨ ـ ثورة الشيعة في البحرين (١٤٠٠ هـ. ـ...).

٤٩ ـ ثورة الشيعة في الكويت (١٤٠٠ هـ. ـ...).

٥٠ ـ ثورة الشيعة في باكستان (١٤٠٠ هـ ـ...).

ومن الواضح أنّه ليس المقصود من هذه القائمة أنّ كلّ ما ذكر فيها من ثورات وحكومات هي حكومات حقّة وفي سبيل الله، إذ لاشكّ في فساد أعمال ونوايا بعضها مثل الحكومة البهلويّة ونظيراتها، ولا شكّ في انحراف عقيدة بعضها مثل الإسماعيليّة والزيديّة، ولكنّ الجامع المشترك بينها هي أنّها كلّها محسوبة على الشيعة والتّشيع بمعناه الوسيع الإماميّ وغير الإماميّ.

مواجهة حكّام الجور في مدرسة الخلفاء

المقصود من أتباع مدرسة الخلفاء كلّ من اعتقد بهم. أيّ كلّ من لايرى عقيدة الشيعة الإماميّة. وهؤلاء ينقسمون إلى أقسام عدَّة، وهم: أهل السّنّة والجماعة والمعتزلة والخوارج.

وهذه الطوائف اتّفقت على شيءٍ واحد وهو انعزال الحاكم الكافر، وكذلك الذي ظهر في حكمه الكفر البَواح، ولزوم مواجهته بالعنف والقوّة من أجل إسقاطه واستبداله بحاكم مسلم.

واختلفت حول ما لو ظهر ما دون الكفر البَواح كالفِسق والاستهتار وظلم الرّعيّة من الحاكم المسلم.

الإجماع على مقاتلة الحاكم الكافر

أجمع جميع المسلمين من أتباع مدرسة الخلفاء ومدرسة أهل البيت عليهم السلام على لزوم مقاتلة الحاكم الكافر المتسلّط على رقاب المسلمين. ويمكن أن يستدلّ عليه بآية نفي السبيل وهي قوله عزّ وجلّ:

﴿وَلَن يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤١].

وقوله عزّ وجلّ: ﴿فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ﴾ [التوبة: ١٢].

وقد صرّح فقهاء مدرسة الخلفاء بذلك الإجماع.

قال القاضي عيّاض: (أجمع العلماء على أنّ الإمامة لاتنعقد لكافر، وعلى أنّه لو طرأ عليه الكفر انعزل. قال: وكذا لو ترك إقامة الصلوات والدعاء إليها ثمّ قال القاضي: فلو طرأ عليه كفر وتغيير للشرع، أو بدعة خرج عن حكم الولاية وسقطت طاعته، ووجب على المسلمين القيام عليه وخلعه ونصب إمام عادل، إن أمكنهم ذلك، فإن لم يقع ذلك إلّا لطائفة وجب عليهم القيام بخلع الكافر)[1].

وقد استُدلّ على هذا الرّأي بما رواه مسلم بسنده عن جُنادة بن أبي أميّة قال: دخلنا على عُبادة بن الصّامت وهو مريض فقلنا: حدّثنا، أصلحك الله، بحديث ينفع الله به، سمعته من رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال: دعانا رسول الله صلى الله عليه وآله فبايعناه، فكان في ما أخذ علينا، أن بايعنا على السّمع والطّاعة، في منشطنا ومكرَهنا وعسرنا ويسرنا، وأَثَرةً علينا، وأن لاننازع الأمر أهله، قال: (إلّا أن تروا كفراً بَواحاً عندكم من الله فيه برهان)[2].

ولا يخفى أنّه لايستدلّ بهذا الحديث على معقد الإجماع إلّا إذا فُسّر

(١) شرح الإمام النووي على المنهاج بشرح صحيح مسلم بن الحجاج كتاب الإمارة ذيل الحديث ٤٢ من باب ٨.

(٢) صحيح مسلم، كتاب الإمارة الباب ٨ الحديث ٤٢.

الكفر البَواح بمعناه الظاهري أي الكفر في مرحلة الاعتقاد بإنكار أصل الدين أو بعض الضروريّات الدينيّة، وأمّا إذا فسر بالمعاصي كما عليه النووي في شرحه على مسلم[١]، فلا يستدلّ به لأنّ جمهور أهل السنّة بل ادّعى النووي إجماعهم على حرمة الخروج عليهم وقتالهم وإن كانوا فسقة ظالمين[٢].

اختلاف فقهاء مدرسة الخلفاء حول قتال الحاكم المسلم الظالم

ما مرّ من الكلام يرتبط بصورة كون الحاكم كافراً أو مسلماً ظهر منه الكفر البَوَاح. وأمّا لو لم يكن كافراً بل كان مسلماً، إلّا أنّه يتعاطى الفسق والفجور في الشؤون الشخصيّة، وكذلك الظّلم والتعدّي على حقوق الرّعايا وغصب أموالهم وضرب أبشارهم وسفك دمائهم وما شاكل ذلك من المعاصي، لكنّه لايظهر الكفر بل يدّعي الإسلام ويقيم الصلوة ويصوم ويدعو إليهما وإلى سائر الشعائر الإسلاميّة، فهنا اختلفت مواقف فقهاء مدرسة الخلفاء إلى اتجاهين:

الاتجاه الأوّل: المانع للقتال والخروج ضدّ الحاكم الجائر.

إنّ الاتجاه القائل بحرمة القتال والخروج ضدّ الحاكم الجائر يشكّل جمهور أهل السّنّة وأصحاب الحديث. وقد ادّعى اجماعهم على عدم جواز الخروج على الحاكم الظّالم.

قال القاضي عيّاض: وقال جماهير أهل السّنّة من الفقهاء والمحدّثين والمتكلّمين: لا ينعزل بالفسق والظّلم وتعطيل الحقوق، ولايخلع، ولايجوز الخروج عليه بذلك، بل يجب وعظه وتخويفه للأحاديث الواردة في ذلك. قال القاضي: وقد ادّعى أبو بكر بن مجاهد هذا الإجماع، وقد ردَّ عليه بعضهم هذا بقيام الحسين وابن الزبير وأهل المدينة على بني أميّة، وبقيام جماعة عظيمة من التابعين والصدر الأوّل على الحجّاج مع ابن الأشعث. وتأوّل هذا القائل قوله: (أن لاتنازع الأمر

---

(١) صحيح مسلم، كتاب الإمارة الباب ٨ الحديث ٤٢.

(٢) المصدر السابق.

أهله)، في أئمّة العدل.

وحجّة الجمهور أنّ قيامهم على الحجّاج ليس بمجرد الفسق، بل لما غيّر من الشرع، وهو ظاهر في الكفر.

قال القاضي: وقيل: إنَّ هذا الخلاف كان أوّلاً، ثمّ حصل الإجماع على منع الخروج عليهم والله أعلم[1].

وقال النووي في شرحه على صحيح مسلم: وأمّا الخروج عليهم وقتالهم، فحَرام بإجماع المسلمين، وإن كانوا فسقة ظالمين. وقد تظاهرت الأحاديث بمعنى ماذكرته وأجمع أهل السّنّة على أنّه لاينعزل السلطان بالفسق، وأمّا الوجه المذكور في كتب الفقه لبعض أصحابنا: فأنّه ينعزل، وحكى عن المعتزله أيضاً فخطّأ من قائله مخالف للإجماع. قال العلماء: سبب عدم إنعزاله وتحريم الخروج عليه، ما يترتبعلى ذلك من الفتن وإراقة الدماء وفساد ذات البين فتكون المفسدة في عزله أكثر منها في بقائه[2].

ولا يخفى ما في كلام النووي من خبط وتهافت، فإنّه نسب الإجماع على حرمة الخروج على الحاكم الظالم إلى جميع المسلمين، ثمّ نسبه إلى أهل السّنة، وقد اعترف بأنّ بعض أهل السّنّة والمعتزله، على خلاف هذا الرّأي، وردّه بأنّه خلاف الإجماع، إلّا أنّ يريد من المسلمين خصوص أهل السّنة والحديث وأنّه لايرى غيرهم مسلماً!

ثمّ علّل أخيراً هذا الإجماع بأنّه لأجل ما يترتب على الخروج من فتن. وفيه اعتراف بأنّ المقتضي للخروج على الظّالم موجود إلّا أنّه يمنع لأجل المانع الذي يترتب عليه. وهذا التّعليل يوجب سقوط الإجماع عن الحجّيّة.

ومن جانب آخر يجب أن يقال بناءً على معتقد جمهور أهلالسّنة، إنّ

(١) المنهاج بشرح صحيح مسلم بن الحجاج، شرح النووي، كتاب الإمارة، الباب ٨ الحديث ٤٢.
(٢) المصدر السابق.

المقتضي للخروج مفقود، وذلك لأنّهم لم يشترطوا العدالة في الحاكم، ومقتضى عدم إشتراط العدالة في الانعقاد عدم الانعزال بفقدها بطريق أولى.

قال ابن حزم:... وأمّا الذين لم يشترطوا هذا الشرط (العدالة) طائفة الصحابة كلّهم... وجميع فقهاء التابعين... وجمهور أصحاب الحديث، وأحمد والشافعي وأبو حنيفة وداود وغيرهم...»[1].

وجاء في العقائد النَّسفيّة، أنّ عدم انعزال الإمام بالفسق هو مذهب الحنفيّة: ولاينعزل الإمام بالفسق أيّ الخروج على طاعة الله تعالى، والجور أيّ الظلم على عباده تعالى، لأنّ الفاسق من أهل الولاية عند أبي حنيفة[2].

وكذلك هذا الرأي كان مذهب أحمد بن حنبل. قال القاضي أبو يعلى الفرّاء الحنبلي في الأحكام السلطانية:

وقد رُوي عن الإمام أحمد الفاظ تقتضي إسقاط اعتبار العدالة والعلم والفضل ـ في رواية عبدوس بن مالك القطّان ـ: ومن غلبهم بالسيف حتى صار خليفة وسُمّي أمير المؤمنين لايحلّ لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولايراه إماماً عليه، برّاً كان أو فاجراً، فهو أمير المؤمنين.

وقال أيضاً في رواية المروزي: فإن كان أميراً يعرف بشرب المسكر والغلول يغزو معه، إنّما ذاك له في نفسه[3].

واستدلّ لهذا الرّأي بعدّة أحاديث منها:

١ ـ ما رواه البخاري قال: حدثنا سليمان بن حرب حدّثنا حماد عن الجعد عن أبي رجاء عن ابن عباس يرويه قال: قال النبيّ صلى الله عليه وآله: «**من رأى من أميره**

(١) نظام الحكم والادارة في الإسلام، الشيخ محمّد مهدي شمس‌الدين، ص ١٧٩ نقلاً عن الفصل ٤ / ١٧٦.

(٢) المصدر السابق ص ١٨٠ عن شرح العقائد النسفيّة ص ١٨٠ ، ١٨١.

(٣) الأحكام السلطانيّة / ٢٠.

شيئاً فكرهه فليصبر فإنّه ليس أحد يفارق الجماعة شبراً فيموت إلّا ماتَ ميتة جاهليّة»[1].

٢ ـ مارواه مسلم بسنده عن أبي هريرة قال: قال رسول اللهﷺ: «**عليك السّمع والطّاعة في عسرك ويسرك ومَنْشَطَك ومكرهك وأثَرةٍ عليك»**[2].

٣ ـ ما رواه مسلم بسنده عن عبادة الصامت أنّه قال: دعانا رسول اللهﷺ فبايعناه فكان في ما أخذ علينا، أنّ بايعنا على السّمع والطّاعة، في منشطنا ومكرهنا، وعسرنا ويسرنا، وأثرة علينا وأن لاننازع الأمر أهله قال: «**إلّا أنّ تروا كفراً بَواحاً عندكم من الله فيه برهان»**[3].

٤ ـ وما رواه بسنده عن أُمّ سلمة رضي الله عنها عن النبيﷺ: «**إنّه يستعمل عليكم أمراء، فتعرفون وتنكرون، فَمَنْ كره فقد برئ، ومن أنكر فقد سلم**، ولكن من رضى وتابع. قالوا: يا رسول الله، ألا تقاتلهم، قال: **ما صلّوا»**[4].

٥ ـ وماروواه بسنده عن حذيفة اليمان: قلت: يا رسول الله، انّا كنّا بشرّ فجاء الله بخير، فنحن فيه، فهل من وراء هذا الخير شرّ ؟ قال: نعم، قلت: هل وراء ذلك الشّرّ خير ؟ قال: نعم. قلت: هل وراء ذلك الخير شرّ ؟ قال: نعم وقلت: كيف؟ قال: يكون بعدي أئمّة لايهتدون بهُداي، ولايستنّون بسنّتي، وسيقوم فيهم رجال قلوبهم قلوب الشّياطين في جثمان إنس، قال: قلت: كيف أصنع يا رسول الله إن أدركت ذلك ؟ قال: تسمع وتطيع للأمير وإن ضرب ظهرَك، وأخذ مالك، فاسمع وأطع[5].

يلاحَظُ على الاستدلال بهذه الأحاديث:

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية ج ٩ / ٧٨.

(٢) صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب طاعة الأمراء في غير معصية، الحديث ٣٥.

(٣) المصدر السابق، الحديث ٤٢.

(٤) صحيح مسلم بشرح النووي ج ١٢ / ٢٢٣.

(٥) المصدر السابق، كتاب الإمارة، الباب ١٣ الحديث ٥٢.

أنّ كثيراً من هذه الأحاديث الّتي تنهى عن مواجهة الأمراء الظّلمة الفسقة وتحضّ على الصبر والسكون، أكبر الظنّ فيها أنّها من موضوعات أصحاب السياسة الذين جلسوا على سُدَّة الحكم وظهر ما ظهر منهم من فسق وفجور وظلم واعتداء على الرّعيّة، ولأجل تبرير مواقفهم وإسكات المعارضين لهم عملوا مكيدة نكراء باسم الدين والسّنّة على أيدي مرتزقة بإسم الرواة والمحدّثين، من وضع الأحاديث الّتي ترمي إلى مايشتهون. وكان لمعاوية بن أبي سفيان ومن بعده من الحكّام الأمويّين اليد الطولى في ذلك الأمر.

يقول السيّد محمود أبو ريّة الكاتب المصري الشهير في تحليله لأسباب وضع الحديث تحت عنوان: الوضع السياسي أو الوضع للسياسة:

ولا بد لنا قبل أن نختم هذا الفصل أن نكشف عن ناحية خطيرة من نواحي الوضع في الحديث كان لها أثر بعيد في الحياة الإسلاميّة، ولايزال هذا الأثر يعمل عمله في الأفكار العفنة والعقول المتخلّفة والنفوس المتعصّبة، ذلك أنّ السياسة قد دخلت في هذا الأمر وأثّرت فيه تأثيراً بالغاً فسخّرته ليؤيدّها في حكمها، وجعلته من أقوى الدعائم لإقامة بنائها.

وقد علا موج هذا الوضع السياسي وطغى ماؤه في عهد معاوية الذي أعان عليه وساعده بنفوذه وماله، فلم يقف وضّاع الحديث عند بيان فضله والإشارة بذكره بل أمعنوا في مناصرته، والتعصُّب له...»[1].

ومن القرائن الّتي تدلّ على يد الوضع في أمثال تلك الأحاديث، أنّ كثيراً من صحابة رسول الله ﷺ كانوا قد اعترضوا على تصرّفات عثمان بن عفّان وعمّاله في البلاد، وانتهت الاعتراضات إلى قيام بعض المسلمين لمطالبة عثمان بالانعزال، ولمّا لم يجنح لمطالبهم ضيّقوا الخناق عليه وانتهى إلى مقتله، ولكن لم ينبس أحد من أصحاب رسول الله ﷺ بشفة مقابل المعترضين على

(١) أضواء على السنة المحمديّة، محمود أبوريّة، طبع دار الكتب العلميّة ص١٢٦، ١٢٧.

الخليفة بمثل هذه الأحاديث، وحتّى نفس الخليفة وحاشيته لم يستدلّوا على موقفهم بها. ولاشكّ أنّها لو كانت معروفة لدى الصّحابة في ذلك الزمان لكانت أفضل ذريعة للخليفة وأعوانه فيمواجهة المعارضين. وهذا يدلّ على أنّ تلك الأحاديث كانت من نسيج السّياسة الأمويّة في الأزمان المتأخّرة عن تلك الحوادث.

والّذي ساعد أيادي الوضّاعين على وضع نماذج هذه الأحاديث هو المنع من تدوين السّنّة الّذي وضع أساسه الخليفة الأوّل والثّاني، واستمرّ إلى نهاية القرن الأوّل حيث ألغى عمر بن عبدالعزيز سياسة منع تدوين السّنّة، وبدأ التدوين عام١٤٣ على يد عبد الملك بن جريج لأوّل مرّة.

وكانت هذه الفترة الطويلة حوالي قرن ونصف قرن بما يشبه الفوضى في نقل الأحاديث، ممّا جعل مناخاً مناسباً للوضّاعين وكانت أحاديث بعضهم المدعومة من قبل الحكّام تلقّى بالقبول بلا أيّ ضابطة ومعيار، واغترّ المدوّنون للسّنّة فدخلت الأحاديث الموضوعة والإسرائيليّات في الجوامع الحديثيّة حتّى في مثل الصحاح والسنن المعتبرة عند أهل السّنّة والجماعة. واختلط الحابل بالنّابل في أمر الأحاديث، ويا لها من كارثة وفتنة عمياء بقيت آثارها إلى زماننا هذا وستبقى إلى يوم الدّين.

الاتّجاه الثاني: القائل بالخروج ضدّ الحاكم الجائر

خالف جمهور أهل السّنّة في مسألة الخروج على الحاكم الظّالم عدّة من فقهاء مدرسة الخلفاء وهم على طوائف.

الطائفة الأولى: بعض أهل السّنّة والجماعة، وإليك نماذج منهم:

أ ـ أبو حنيفة فإنّه وإن نسب إليه كما مرّ ـ القول بعدم اشتراط العدالة في الحاكم، وعليه فلو ظهر فسقه لاينعزل، لكنّ أبا بكر الجصّاص الحنفي في أحكام

القرآن حكى مخالفة أبي حنيفة كما ذكر فقال:

(كان مذهبه مشهوراً في قتال الظّلمة وأئمّة الجور، ولذلك قال الأوزاعي: احتملنا أبا حنيفة على كلّ شيءٍ حتّى جاءنا بالسيف، يعني قتال الظّلمة، فلم نحتمله. وكان من قوله: وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض بالقول، فإن لم يؤتمر له فبالسيف على ما رُوي عن النبيﷺ.

وسأله إبراهيم الصائغ ـ وكان من فقهاء أهل خراسان ورواة الأخبار ونسّاكهم ـ عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فقال: هو فرض وحدّثه بحديث عن عكرمة، عن ابن عبّاس أنّ النبيﷺ قال: «**أفضل الشهداء حمزة بن عبدالمطلب ورجل قام إلى إمام جائر فأمره بالمعروف ونهاه عن المنكر فقتل**».

فرجع إبراهيم إلى مرو وقام إلى أبي مسلم صاحب الدولة فأمره ونهاه وأنكر عليه ظلمه وسفكه الدماء بغير حقّ فاحتمله مراراً ثمّ قتله.

وقضيّته في أمر زيد بن عليّ مشهورة وفي حمله المال إليه وفتياه الناس سرّاً في وجوب نصرته والقتال معه، وكذلك أمره مع محمّد وإبراهيم ابني عبدالله بن الحسن...)[1].

ب ـ أبوالحسن عليّ بن محمّد البصري البغدادي الماوردي الشافعي المتوفى عام٤٥٠ هـ. قال في الأحكام السلطانيّة تحت عنوان (فصل: متى يُعزل الإمام؟) : (والذي يتغيّر به حاله فيخرج به عن الإمامة شيئان:

أحدهما: جرح في عدالته والثاني: نقص في بدنه.

فأمّا الجرح في عدالته ـ وهو الفسق ـ فهوعلى ضربين: أحدهما: ما تابع فيه الشّهوة. والثاني: ما تعلّق فيه بشبهة.

---

(١) أحكام القرآن للجصاص ١ / ٨١.

فأمّا الأوّل منهما: فمتعلّق بأفعال الجوارح وهو ارتكابه للمحظورات وإقدامه على المنكرات تحكيماً للشهوة وانقياداً للهوى، فهذا فسق يمنع عن انعقاد الإمامة ومن استدامتها، فإذا طرأ على من انعقدت إمامته خرج منها، فلو عاد إلى العدالة لم يعد إلى الإمامة إلّا بعقد جديد، وقال بعض المتكلّمين: يعود إلى الإمامة بعوده إلى العدال من غير أن يستأنف له عقد ولا بيعة لعموم ولايته ولحوق المشقَّة في استئناف بيعته...)[1].

ج ـ ما حُكي عن أبي المعالي إمام الحرمين الجويني في شرح المقاصد: إنَّ الإمام إذا جار وظهر ظلمه وغشُه، ولم يرعو لزاجر عن سوء صنيعه فلأهل الحلّ والعقد التواطؤ على ردعه ولو بشهر السلاح ونصب الحروب[2].

الطائفة الثانية: الخوارج

وموقفهم معروف، فإنّهم يكفّرون مرتكب الكبيرة وعندهم جميع الفسّاق كفرة ومهدورة دماؤهم ولا فرق عندهم بين أن يكون الفاسق حاكماً أو محكوماً.

وعندهم وجوب الخروج ضدّ الحاكم المرتكب للكبيرة.

الطائفة الثالثة: المعتزلة

قال ابن أبي الحديد المعتزلي في شرح قول أمير المؤمنين عليه السلام: لا تقاتلوا الخوارج بعدي إلخ: وعند أصحابنا الخروج على أئمّةُ الجور واجب، وعند أصحابنا أيضاً أنّ الفاسق المتغلّب بغير شبهة يعتمد عليها لايجوز أن ينصر على من يخرج على مَنْ ينتمي إلى الدين ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، بل يجب أن ينصر الخارجون عليه وإن كانوا ضالّين في عقيدة اعتقدوها بشبهة

---

(١) الأحكام السلطانية، الماوردي ص ٥٤ ط دار الكتاب العربي ـ بيروت ١٤١٠ هـ.

(٢) شرح المقاصد ج ٢ ص ٢٧٢ كما جاء في كتاب: فرهنك عقائد ومذاهب إسلامي ج ١ / ١٩٠ للمحقّق الشيخ السبحاني.

دينيّة دخلت عليهم لأنّهم أعدل منه وأقرب إلى الحقّ ولا ريب في التزام الخوارج بالدين كما لاريب في أنّ معاوية لم يظهر عنه مثل ذلك[1].

الطائفة الرابعة: الظاهريّة

قال أبو محمّد بن حزم الأندلسي: «الواجب إن وقع شيء من الجور وإن قلّ أن يحكّم الإمام في ذلك ويمنع منه، فإن امتنع وراجع الحقّ وأذعن للقود من البشرة أو من الأعضاء، ولإقامة حدّ الزّنا والقذف والخمر عليه فلا سبيل إلى خلعه وهو إمام كما كان، لايحلّ خلعه. فإن امتنع من إنفاذ شيءٍ من هذه الواجبات عليه ولم يراجع وجب خلعه وإقامة غيره ممّن يقوم بالحقّ، لقوله عزّ وجلّ: ﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ﴾ ولايجوز تضييع شيءٍ من واجبات الشرائع[2]».

الطائفة الخامسة: الزيديّة[3]

وهم قد اشتهروا بهذه العقيدة أنّ الإمام هو كلّ هاشمي قام بالسيف وعلى هذا نسبوا أنفسهم إلى زيد الشهيد ابن الإمام زين العابدين عليه السلام لقيامه ضدّ الحاكم الأموي واستمرّت ثوراتهم ضدّ الحكّام إلى هذه الأزمان.

وقد استُدلّ على هذا الإتّجاه بعدّة وجوه:

١ ـ عمومات وإطلاقات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باللّسان واليد وهي لم يفرّق فيها بين أنّ يكون العاصي حاكماً أو محكوماً.

قال الشوكاني: (وقد استدلّ القائلون بوجوب الخروج على الظّلمة ومن بذمّتهم بالسيف ومكافحتهم بالقتال بعمومات من الكتاب والسّنة في وجوب

---

(١) شرح نهج البلاغة ج ٥ من المجلد الأوّل ص٤٤٧ ط دار إحياء التراث العربي بيروت.

(٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل٤ / ١٧٥ كما جاء في دراسات في ولايةالفقيه ج١ص ٥٨٨، ٥٨٩

(٣) جعلنا الزيديّة من فقهاء مدرسة الخلفاء وإن عدّوا شيعة، لأنّهم يعتقدون بجميع الخلفاءالأربعة كما هو مشهور وإن كانوا يرجّحون أهل البيت عليهم السلام أيضاً.

الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر ولا شكّ ولا ريب أنّ الأحاديث الّتي ذكرها المصنّف وذكرناها في هذا الباب أخصّ من تلك العمومات مطلقاً وهي متواترة المعنى كما يعرف ذلك من له أنسُه بعلم السّنّة ولكنه لاينبغي لمسلم أنّ يحطّ على من خرج منالسّلف الصالح من العترة وغيرهم على أئمّة الجور فإنّهم فعلوا ذلك باجتهاد منهم وهم أتقى لله وأطوع لسنّة رسول الله من جماعة ممّن جاء بعدهم من أهل العلم ولقد أفرط بعض أهل العلم كالكراميّة ومن وافقهم في الجمود على أحاديث الباب حتّىحكموا بأنّ الحسين السبط رضى الله عنه وأرضاه باغ على الخميّرِ السكّير الهاتك لحرمالشريعة المطهّرة يزيد بن معاوية لعنهم الله فيا للعجبِ من مقالات تقشعرّ منها الجلود ويتصدّع من سماعها كلّ جلمود)[1].

والملاحظ أوّلاً: أنّ الشوكاني قد ردّ الاستدلال بعمومات الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر بذريعة تخصيصها بالأحاديث الآمرة بالصبر والخنوع إزاء الحكّام الظلمة وأنّها متواترة المعنى، ولكن قد ناقشنا في أصل صدورها فضلاً عن تواترها المعنوي في ما سبق، فإنّها موضوعة والصحيح منها يحمل على الموارد الّتي يسبّبالخروج فتنة بحيث يكون ضرّه أقرب من نفعه، وليس فيها عموم لجميع الموارد. إذاً فلا يمكن رفع اليد عن تلك العمومات الكثيرة خاصّة وأنّ هذه الثلّة منالأحاديث معارضة بأحاديث تأمرنا بالقيام ضدّ الحاكم الظّالم، وقد سبق أن ذكرناها في المطالب الآنفة ومنها ما رواه الحسين عليه السلام عن جدّه رسول الله صلى الله عليه وآله فيمن رأى سلطاناً جائراً إلخ.

وثانياً: أنّه وإن ذبَّ عن قيام سيّد الشهداء أبي عبدالله عليه السلام ونزّهه عمّا وصمه به الكراميّة من البغي على الخِميّر السّكّير يزيد بن معاوية عليهما لعنة

---

(١) نيل الأوطار، الإمام محمّد بن عليّ بن محمّد الشوكاني المتوفّى ١٢٧٥ ج ٧ ص ٣٦١ ـ ٣٦٢ ط دار الفكر ـ بيروت.

الله، ووصف مقالات الكراميّة بما تقشعرّ منها الجلود ويتصدّع من سماعها كلّ جلمود، إلّا أنّه برّر موقف الإمام الحسين عليه السلام الذي كان في نظره مخطئاً في اجتهاده، إلّا أنّه كان معذوراً، بأنّه اتقى لله وأطوع لسنّة رسول الله من جماعة جاءت بعده من أهل العلم كالكراميّة!

وهذا لعمر الله من الشّوكاني زلة لا تقال. كيف وصف عمل الامام الحسين عليه السلام بالاجتهاد الذي يمكن أن يخطئ وهومن العترة الّتي جعلها رسول الله صلى الله عليه وآله عدل القرآن في حديث الثقلين ؟ فكما أنّ القرآن مصون عن التحريف لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فكذلك عترة رسول الله صلى الله عليه وآله معصومة مصونة عن الخطأ والزّلل. كما أنّه من أهل البيت الذي اقتضت مشيئة الله فيهم أن يذهب عنهم الرّجس ويطهّرهم تطهيراً. والمفروض على من أمعن في لوازم الموقع الرفيع لأهل البيت عليهم السلام ومنهم الحسين عليه السلام أنّ يشكّك في صدور تلك الأحاديث الآمرة بالخنوع أمامالسلطان الظالم، بل يجب أن يضربها عرض الجدار.

٢ ـ واستدلّوا أيضاً بالأحاديث الّتي تنهى عن طاعة الحكّام في معصية الله كقوله عليه الصلاة والسلام: «**لا طاعة في معصية الله، إنّما الطّاعة في المعروف**»[١]، وقوله عليه الصلاة والسلام في ما رواه ابن عمر: «**على المرء المسلم السمع والطّاعة في ما أحبّ وكره إلّا أنّ يؤمر بمعصية، فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة**»[٢][٣].

ولا يخفى عدم تماميّة هذا الدّليل، فانه لقائل أنّ يقول: أنّ غاية ما يُستفاد من هذه الأحاديث عدم الطّاعة في ما لو أمره الحاكم بمعصية الله، ولا يُستفاد

(١) صحيح مسلم، كتاب الإمارة الباب ٨ الحديث ٣٩.

(٢) كتاب الجهاد، ميادينه وأساليبه، الدكتور محمّد نعيم ياسين ص ٢٢ ط دار الفرقان ـ عمّان ـ الأردنّ ١٤٠٦ هـ.

(٣) المصدر، الحديث ٣٨.

منها جواز الخروج عليه.

٣ ـ واستدلّوا أيضاً بأنّ الله عزّ وجلّ أمر المسلمين بالتعاون على البرّ والتقوى وحرّم عليهم التعاون على الإثم والعدوان، فقال ﷻ: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾، والسكوت عن الحاكم الظالم وهو يوقع الظلم بعباد الله تعاون على الإثم والعدوان[1].

وهذا الدّليل أيضاً أخصّ من المدّعي إذ لقائل أن يقول إنّ المدّعَى هو الخروج بالسيف، والدّليل ينهى عن السّكوت عن الظّالم، فمن نطق بالحقّ ولم يسكت ونهى عن المنكر لم يعدّ معيناً للظالم، فلا يشمله النّهي وإن لم يخرج بالسّيف. نعم إنّ الذي بإمكانه الخروج ولم يسبب خروجه ضرراً أكثر ولا فتنة يمكن أن يعدّ عدم خروجه إعانة للظّلم.

٤ ـ كما استدلّوا بالأحاديث الّتي تحثّ المرء المسلم على الدفاع عن ماله وعن عرضه، وأنه إن مات في دفاعه هذا كان من الشهداء الأبرار عند رب العالمين. فقد صحّ عن النبيﷺ أنّه قال: «**من قُتل دون ماله فهو شهيد، ومن قُتل دون أهله فهو شهيد**»[2].

فإنّ هذه الأحاديث تشمل ما لو تعدّى الحاكم على مسلم أو جماعة من المسلمين، وظلمهم فدافعوا عن حقوقهم، كان لهم ذلك، بل يكونون شهداء إذا قتلهم الحاكم الظالم وهم يدافعون عن حقوقهم[3].

تفصيلان في المسألة:

بعد أن ذكرنا الاتّجاهين بين علماء مدرسة الخلفاء في مسألة الخروج على الحاكم الظالم وأنّ أصحاب الاتجاهين قد أجمعوا على لزوم الخروج

---

(١) الفصل في الملل لابن حزم ج ٥ / ١٣.
(٢) أخرجه أحمد والأربعة وصحّحه الترمذي ـ انظر سُنن النسائي بشرح السيوطي ٧ / ١١٦.
(٣) الفصل في الملل ج ٥ ص ١٤ كما جاء في كتاب الجهاد ميادينه وأساليبه ص ٢٠٣.

على الحاكم الكافر والمظهر للكفر البَواح في المجتمع المسلم وإن كان مدّعياً للإسلام، من المناسب أن نشير إلى تفصيلين في المسألة ذكرهما بعض المعاصرين من أهل السّنّة.

الأوّل: التفصيل بين حدوث الكفر البَواح واستمراره

والمقصود من هذا التّفصيل، أنّ الحاكم في المجتمع المسلم إذا أظهر الكفر البواح لأوّل مرّة، والمسلمون رأوا ذلك، ولم يسبق لهم مشاهدته من ذي قبل، فعليهم الخروج ضدّه. أمّا إذا لم يقوموا ضدّه واستمرّ الكفر البواح في المجتمع المسلم، وتربّوا في أحضان ذلك الكفر البواح، ولم يسبق لهم عدم مشاهدته قبل ذلك فلا يجب عليهم القيام ضدّه. وهذا يعني صحّة الخنوع أمام الكفر البواح المستمرّ وعدم جواز الخروج ضدّه وإن كان الخروج ضدّ حدوث الكفر البواح واجباً ولم يعمل به.

ومثال ذلك، أنّ مصطفى آتاتورك ألغى الخلافة الإسلاميّة في تركيّا وفصل الدّين عن السياسة عامَ ١٩٢٤م، وكان ذلك من نماذج الكفر البواح. وكان المفروض على المسلمين المعاصرين لذلك الزّمان هو القيام ضدّه، وهم وإن قصّروا في أداء ذلك الواجب لكنّه لايلزم القيام لإزالته في زماننا هذا.

وقد اختار هذا الرّأي الدكتور محمّد خير هيكل بعد أنّ عزاه إلى مجلّة الوعي البيروتيّة (العدد ١١، شعبان ١٤٠٩).

إنّه ذكر توضيحاً لما جاء في تلك المجلّة بصدد بيان أنّ أحاديث المنابذة بالسيف لظهور الكفر البواح إنّما وردت على التحضيض في بلاد كانت تُحكم بالإسلام، لا في غيرها...وقال:

لنأخذ نصّاً من هذه النصوص الشرعيّة يمثّل سائرها في إبراز ناحية الانتقال من وضع إلى وضع آخر... عن عبادة بن الصامت قال: بايعنا رسول الله ﷺ

في العسر واليسر والمنشط والمَكره، وعلى أثرةٍ علينا ـ وعلى أن لا ننازع الأمر أهله إلّا أن ترَوا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان.

فنحن هنا أمام وضع لايجوز أن ننازع فيه الأمر أهله، ثمّ جاء لتسويغ هذه المنازعة بقوله:... إلّا أن تروا كفراً بواحاً...أي: أننا لم نكن نرى كفراً بَواحاً ثمّ رأيناه. ففي هذه الحالة من الانتقال جاء تسويغ المنازعة الّتي أشار إليها الحديث.

وبناءً على هذا، فإنّ واقع البلاد الإسلاميّة التي يرى فيها الكفر البواح في زماننا هذا لم يسبق لأجيال هذا الزمان أنّ رأوها تُحكم بالإسلام، ثمّ ظهر فيها الكفر البواح. ومن هنا، فلا تنطبق عليها نصوص المنازعة لظهور الكفر البواح وما إليه.

نعَم، حصل هذا الانتقال في الوضع، وبدأ ظهور الكفر البواح في الجيل الذي عاش فترة إلغاء النظام الإسلامي من الحكم، وتبنّي عقيدة فصل الدّين عن الدولة والحياة وفرض أنظمة الحكم الغربيّة على البلاد حين ألغى مصطفى كمال آتاتورك الخلافة والإسلام من الدّولة سنة ١٩٢٤م.

ثمّ أدلى بنظره حول هذا الاتجاه بقوله:

أقول: مادام وجود الكفر البواح في البلاد الإسلاميّة قد مضى عليه زمن طويل، فإنّ ما نراه اليوم من كفر بَواح لاينطبق عليه أنّنا لم نكن نراه ثمّ رأيناه. بل إنّنا وُلدنا في فتنته، وعشنا في حمأته ونرجو من الله ألا نموت حتى يُقرّ أعيننا بعَودةِ شرعته، وإقامة دولته!

وبناءً على هذا، فإنّ أصحاب هذا الاتجاه في الفهم للنّصّ الشرعي لا يرون مشروعيّة القتال ضدّ السلطات القائمة في البلاد الإسلاميّة الّتي يَستعلن فيها الكفر البواح في هذا الزمان. هذا، وإنني أرى أنّ النصوص الشّرعيّة تعضد هذا الفهم كما رأينا من التدقيق في عباراتها[1].

(١) الجهاد والقتال في السياسة الشرعيّة، محمّد خير هيكل، ج١ / ١٣٦-١٣٩.

يلاحظ عليه:

أوّلاً: إنّ هذا النّصّ ليس ظاهراً في ما ادّعى، وهو كون الأمّة لم يسبق لها رؤية الكفر البواح ثمّ رأته من الحاكم، بل هو ظاهر في أنّ الأُمّة إذا شاهدت الكفر البواح من الحاكم يحقّ لها المنازعة، سواء كانت مشاهدته في ما سبق أو لم تكن مشاهدة له، فالرّؤية من هذه النّاحية مطلقة فيصدق الحديث على الأُمّة الحالية التي تشاهد الكفر البواح من النظام الذي أسّسه آتاتورك أنّها رأت الكفر البواح. ولا قرينة على تقييد الرّؤية بذلك القيد فيؤخذ بإطلاق الحديث.

ثانياً: على فرض قبول هذا القيد، يمكن تصوير مصداقيّة الحديث على الأُمّة المعاصرة لا خلاف آتاتورك بهذا الشّكل: وهو أنّ الأُمّة المعاصرة لآتاتورك قد شاهدت الكفرالبَوَاح ولم تنازعه الأمر فهي قد قصّرت وعصت في ما لوكانت متمكّنة من المنازعة. فالأمّة المعاصرة لا خلافه ليست مسئولة عن ذلك الأمر لقوله ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾، إلّا أنّها تشاهد بالفعل الكفر البَواح من أخلاف آتاتورك ويصدق عليها أنها رأت الكفر البواح منهم وإن لم تكن قد رأته قبل ذلك من هؤلاء، فهي مسئولة عمّا رأته، وعليها منازعة هؤلاء الذين يظهرون الكفر البواح في المجتمع المسلم.

كما يمكن تصوّر مصداقيّة النصّ المذكور بشكل آخر، وهو أن يقال: إنّ المقصود من الأُمّة المخاطبة بهذا النّص هي الأُمّة الإسلاميّة ككل مع غضّ النظر عن الملابسات الزمانيّة والمكانيّة. فهي أمّة واحدة في الأزمان المختلفة ولا تختلف بمرور الزمان. فالأمّة بهذه المثابة يصدق عليها أنّها رأت الكفر البَوَاح في زمان آتاتورك وما بعده ولم يسبق لها أن رأت الكفر قبل ذلك، فكما أنّ أفراد الأمّة المعاصرين لآتاتورك كانوا مكلّفين بمنازعة الأمر، كذلك الّذين لم يكونوا معاصرين له مكلّفون بذلك التكليف.

ثالثاً: لو لم يسلّم بمصداقيّة الحديث على أفراد الأُمّة المتأخّرين، فغاية ما

يمكن أن يقال: بأنّ النّص مجمل أو ساكت بالنسبة اليهم، ولايمكن أن يستدلّ به لتشخيص وظيفتهم الفعليّة. ولكن يمكن أنّ يُستدلّ عليها بنصوص أخرى لم يتصور طروء الإجمال عليها مثل قوله عزّ وجلّ: ﴿فَقَٰتِلُوٓاْ أَئِمَّةَ ٱلۡكُفۡرِ إِنَّهُمۡ لَآ أَيۡمَٰنَ لَهُمۡ﴾، فإنّه لا إشكال في أنّ الأمراء المتعاطين للكفر البواح فعلاً من مصاديق أئمّة الكفر، وقتال أئمّة الكفر واجب على الأُمّة الإسلاميّة في كلّ زمان ومكان. وهكذا يمكن أن يستدل بآية نفي السّبيل.

رابعاً: لو فرضنا أعواز النّصوص الأخرى على المسألة، ولم يكن لدينا الّا ذلك النّص المجمل المشكوك فيه، فإنّه يمكن تشخيص الوظيفة الفعليّة بالعودة إلى الأصول العمليّة مثل الاستصحاب والاشتغال.

توضيح ذلك: إنّ الأُمّة الإسلاميّة كانت مكلّفة بالجهاد ضدّ الكفر البواح في زمن آتاتورك ولكنّها لم تقم بأداء وظيفتها والحال أنّ الكفر البواح لازال مستمرّاً إلى هذا الزّمان فالأمّة الإسلاميّة لا زالت ذمّتها مشغولة بذلك الواجب والاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينيّة والبراءة اليقينيّة لاتحصل إلّا بالقيام بذلك الواجب.

ويمكن أن يقال بأنّ التكليف كان في السابق موجوداً وعرضت شبهة في الزمان اللّاحق للمعاصرين بالفعل في انطباق الحديث عليهم والاستصحاب يقتضي أن يقال ببقاء ذلك الحكم والتكليف في الزمان اللّاحق.

الثّاني: التّفصيل بين أنواع الفسق والإنحراف

وهناك تفصيل آخر تطرّق إليه بعض المعاصرين في المسألة وإن لم يكن تفصيلاً واقعيّاً عند التحليل.

وقد قرّر ذلك التفصيل الدّكتور محمّد سيّد عبدالتوّاب في كتابه (الدّفاع الشّرعي في الفقه الإسلامي) بهذا الوجه، وهو تقسيم الانحرافات التي ترتكبها

السلطة إلى قسمين:

ـ انحرافات هي مجرّد مخالفة للشرعيّة الإسلاميّة، وتتمثّل بما دون الكفر البَواح.

ـ وانحرافات هي إهدار للشرعية الإسلاميّة، وتتمثّل بالكفر البَواح، وما يأخذ حكمه.

وإهدار الشرعيّة الإسلاميّة أو الكفر البَواح وما يجري مجراه يتمثّل في ثلاث صور، الصورتان الأُوليان نسبهما للدكتور عليّ محمّد جريشة في كتابه: (المشروعيّة الإسلاميّة العليا) والصّورة الثالثة رَأى الكاتب أنّها يجب أن تضاف إلى الصورتينالأُوليَين، وها هي الصور الّتي ذكرها:

الصورة الأولى: هي تطبيق غير الشّرع الإسلامي، ويستدلّ عليه بقوله عزّ وجلّ: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤].

الصورة الثانية: هي تطبيق بعض أحكام الشرع في بعض المجالات، وتبنّيغير أحكام الشرع في مجالات أخرى، ويورد فيها قوله عزّ وجلّ: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ﴾ [المائدة: ٤٩].

الصورة الثالثة: هي موالاة الحاكم المسلم للدول الكافرة في الاعتداء على المسلمين ويُستشهد عليها بقوله عزّ وجلّ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا۟ بِمَا جَآءَكُم مِّنَ ٱلْحَقِّ﴾ [الممتحنة: ١].

ويقول صاحب كتاب (الدفاع الشرعي في الفقه الاسلامي):... ولعلّ الصحيح هو التفرقة بين مخالفة الشرعيّة، وبين إهدارها. والأخذ بأحاديث الطاعة عند مجرّد مخالفة الشرعية، وإعمال أحاديث القوّة في حالة إهدار الشرعيّة، والوصول إلى درجة الكفر البواح[1].

(١) الدفاع الشرعي في الفقه الإسلامي: محمّد سيّد عبدالتراب: ٤٧٩ ، ٤٨٤، نقلاً عن كتابالجهاد

إنّ إهدار الشرعيّة الذي يتمثّل بالكفر البَواح، هو ما اتّفق عليه جميع العلماء في لزوم القيام ضدّه. وأمّا الشق الآخر، أي المخالفة للشّرع بما دون الكفر البواح فهو مختلف فيه كما بيّنا، وأن هناك اتّجاهين في المسألة. وعليه فيعتبر هذا المفصّل من المخالفين للقيام في المسألة.

وقد قرّر الدكتور محمّد نعيم ياسين، أستاذ كليّة الشريعة في جامعة الكويت التفصيل المذكور بهذا الوجه حيث قال:

والذي نراه في هذه المسألة أنّه ينبغي التفريق بين أنواع الفسق والمعاصي الّتي يقع فيها الحكّام المسلمون: فإن كانت هذه المعاصي أموراً شخصيّة تعود على الحاكم بالضّرر في دينه، أوكانت توقع ضرراً بعدد محدود من الرّعيّة دون أن تصل الى حدّ يدلّ على أنّ هذا الحاكم قد اتّخذ منهجاً منحرفاً عن منهج الله في سياسة الأمة، فلا يكون هذا الفسق وهذه المعاصي مسوِّغاً شرعيّاً للخروج على الحاكم والقيام عليه، وتجميع الأعوان، وشهر السلاح في وجهه، فانه ما دام يأخذ النّاس بمنهج الله وشرعه بصورة عامّة، فانّه لايضرهم في دينهم، وإنّما يضرّ نفسه بمايرتكب من المعاصي، ومايعود من ضرر على بعض الأفراد خاصّة لايوازي ما يكون من فتنة تفريق الصّفّ، وسفك الدماء إذا ما شهر في وجهه السلاح.

وأمّا إذا كان فسوق الحاكم وعصيانه يشكّل منهجاً يأخذ به رعيته ويظهر من خلاله عزمه على الانحراف بالأمّة عن منهج ربّها في العقيدة والأخلاق والشرائع وقيادتها بغير كتاب الله ﷻ وسنّة رسوله ﷺ، فإنّ فتنة الصبر على هذا المنكر أشدّ وأعظم من أيّة فتنة تنتج من القيام على هذا الحاكم وشهر السلاح في وجهه. فيجب على المسلمين أن يجاهدوا هذا الحاكم، ويستعملوا كلّ وسيلة مشروعة لإزاحته عن سدّة الحكم، واستبداله بمن يأخذهم بدين

والقتال في السياسة الشرعيّة، محمّد خير هيكل، ج١ / ١٢٤،١٢٥.

الله عزّ وجلّ، فإنّ جهاد الكفّار نفسه لم يشرعه الله سبحانه إلّا ليمنع طواغيت الإنس من الحكّام من فتنة الناس، وليوقف صدّهم العباد عن الحقّ، وعن رؤية النور، ولأخذهم البشر بأحكام وأخلاق وقيم مستمدّة من أهوائهم وشهواتهم، فقد قال عزّ وجلّ: ﴿ وَقَـٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ ﴾ [الأنفال: ٣٩].

فليس متشدّداً، إذاً، من يقول بوجوب الخروج على الحاكم إذا أصبح ديدنه صد العباد عن شرع الله، وأخذهم بأحكام لا تمتُّ إلى شريعة الله بصلة، وفتنتهم عن دين الله سبحانه مهما كان هذا الحاكم متظاهراً بالإسلام، ...»[1]

يلاحَظ عليه:

أنّ هذا التفريق أيضاً لا يُعَدُّ تفصيلاً جديداً فإنّ القسم الأوّل من الفسق يمكن أن يعدّ بما دون الكفر البواح وقد اختلفت الأنظار حول القيام بسببه ضدّ الحاكم الذي يتعاطاه. والقسم الثاني من الفسق يمكن أن يعدّ من مصاديق الكفر البواح الذي اتفق القوم على لزوم الخروج ضدّ من يقوم به من الحكّام. إذاً فهذا الكاتب أيضاً يعدّ من المخالفين للقيام حسب الاتجاهات الّتي ذكرناها في المسألة.



(١) الجهاد، ميادينه وأساليبه، الدكتور محمّد نعيم ياسين، ص ٢٠٣ ، ٢٠٤، عمان، دار الفرقان،١٤٠٦ هـ.

خلاصة الكلام في هذا الفصل:

إنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في بعض مراتبهما يستلزمان استخدام العنف، ولهذا الاستخدام مراتب من حيث الشّدّة والضعف، وقد خرج هذا الاستخدام بأدلّته الخاصّة عن الأصل الأوّلي في تحريم استعمال العنف.

وليس ذلك الخروج اعتباطيّاً في طبيعة الحال، بل هو مبنيٌّ على مصالح واقعيّة تقتضي ذلك الحكم. ثمّ إنّ هذا الاستخدام تارة يفرض في المستوى الفردي أي في مواجهة الفرد المتخلّف، وتارة يفرض في المستوى الاجتماعي كما هو الحال في الانتفاضات الإسلاميّة في وجه الحكومات الجائرة.



خاتمة المطاف

الإمامة في النّظام الإسلامي في ضوء المدرستين

تمهيد:

بعد أن وفّقنا الله لدراسة موضوع (الإرهاب والعنف في ضوء القرآن والسّنّة والفقه المقارَن)، من المناسب أن نشير إلى بحث الإمامة في النظام الإسلامي في ضوء المدرستين.

وذلك لأنّ الجامع المشترك في الفصول الأربعة في الباب الأخير هو توقّف شرعيّة استعمال العنف على إذن الإمام والحاكم في النظام الإسلامي، كما أشرنا إلى ذلك في مسألة الجهاد الإبتدائي (الهجومي) والحدود الشّرعيّة، والقصاص، وبعض مراتب الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر.

وحيث إنّ آراء المدارس الإسلاميّة تختلف حول الإمامة من حيث مبدأ شرعيّتها، وشرائطها، وما إلى ذلك من مسائل الفقه السّياسي، فمن المناسب إلقاء الضوء عليها بصورة مقتضبة، خاصّة وأنّ بحث الإمامة والولاية في النّظام الإسلامي يعتبر أهمّ المسائل في الفقه السّياسي الإسلامي الّذي نحن بصدده في هذا الكتاب.

وعليه فيعتبر خلوّ الكتاب من هذا البحث نقصاً بيّناً في هذا المجال.

وفي هذه العجالة نطرح الموضوع في ضوء مدرسة أهل البيت عليهم السلام أي

المذهب الإمامي، ثمّ نطرحه في ضوء مدرسة الخلفاء (أي المذاهب الإسلاميّة الأخرى من أهل السّنّة والمعتزلة والخوارج).

الإمامة والولاية في مدرسة أهل البيت عليهم السلام

الإمامة في منظار مدرسة أهل البيت عليهم السلام منصب إلهي ورسالة ربانيّة في المجتمع الإسلامي، ويتولّى الإمام جميع شؤون ووظايف النبيّ ما سوى الوحي التشريعي، فإنّه قد انقطع برحيل خاتم الأنبياء محمد صلى الله عليه وآله.

شؤون الإمام ووظائفه

والشؤون الّتي يتولاها الإمام كخليفة شرعيّ للنبيّ صلى الله عليه وآله في المجتمع كما يلي:

أ ـ المرجعيّة الدينيّة والعلميّة:

إنّ الإمام يقوم بهذه الأدوار في المجالات الآتية:

١ ـ تفسير مبهمات الكتاب العزيز وشرح مقاصده وكشف أسراره وتبيين مجملاته وتأويل متشابهاته وتخصيص عموماته وتقييد مطلقاته.

٢ ـ تبيين أحكام الموضوعات التي تحدث في زمان إمامته.

٣ ـ دفع الشبهات والإجابة عن التّساؤلات العويصة المريبة التي كان يثيرها أعداء الإسلام من يهود ونصارى ومجوس وغيرهم من المشركين والملاحدة.

٤ ـ صيانة الدين من التحريف والبدع ومراقبة ما يتعاطاه المسلمون من أصول وفروع حتّى لا تزلّ فيه أقدامهم.

٥ ـ إظهار الحقّ والكلام الفصل في ما يحدث من خلافات فكريّة وعقائديّة وفقهيّة بين علماء المسلمين.

ب ـ الزعامة السّياسيّة والاجتماعيّة:

ويقوم الإمام بمثل الأدوار في هذا المجالات التالية:

١ ـ قبول الخلافة والزعامة العامّة الدينيّة والدنيويّة في الظروف الجماهيريّة المساعدة.

٢ ـ التصدّي لشؤون الزعامة من نصب الولاة والقضاة وعزلهم.

٣ ـ جباية الأموال وتوزيعها على أساس الضوابط الشرعيّة العادلة.

٤ ـ إحكام قواعد الأمن والانتظام في المجتمع.

٥ ـ إقامة الجُمعات والجماعات والحجّ وسائر الشعائر الدينيّة.

٦ ـ تنظيم الجيوش والعساكر للحفاظ على أمن المجتمع مقابل المعتدين والبغاة.

٧ ـ الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر والتصدّي للشؤون الحسبيّة.

٨ ـ القيام بالتربية الأخلاقيّة والعلميّة للمجتمع.

٩ ـ تنظيم العلاقات بالأجانب.

١٠ ـ التنمية الاقتصاديّة والإشراف على الإنتاج الزراعي والصناعي والتجارات.

ج ـ الوساطة المعنويّة بين الخلق والخالق:

وهذا المجال بطبيعة الحال يختلف عمّا يتعاطاه الحكّام الماديّون، وهو يرتبط الجانب بالروحي والعرفاني الفردي في ما بين الإنسان وخالقه. وهنا يأتي بحث التوسّل بالأولياء وطلب الشفاعة منهم لأنّهم الوسائط الإلهيّة، كما هو مجال الحبّ والمودّة القلبيّة الّتي يكنّها المؤمنون في قلوبهم لأولياء الله والتّبرّؤ من أعدائهم.

شروط الإمام ومؤهّلات الإمامة

الشروط التي تمتاز بها الإمامة في منظار مدرسة أهل البيت عن الإمامة

في المدارس الأخرى، وهي المؤهّلات الّتي يلزم أن تكون عند الإمام وبدونها لايعتبر إماماً أصلاً كما يلي:

١ ـ النّص الإلهيّ بتعيين الإمام بتصريح من النبيﷺ أو الإمام السّابق.

وذلك لأنّ شرعيّة الإمامة كالنّبوّة إلهيّة ولاتستند إلى اختيار وانتخاب بشري أصلاً. نعم القاعدة الشعبيّة في مجال الزعامة السياسيّة تلزم لحصول بسط اليد لدى الإمام من أجل التحقّق العملي للصّلاحيّة الشرعيّة.

٢ ـ العصمة:

والعصمة، كما هي معلومة، حالة نفسانيّة مفاضة من الله تحفظ المعصوم من الوقوع في الخطأ والزّلل وهي مجمع عليها لدى الأنبياء، ولا يعلم بها إلّا الله العالم بالخفيّات. نعم تظهر آثارها لأبناء المجتمع من خلال تصرّفات المعصوم.

٣ ـ العلم اللّدني:

وهو علم إلهي يفتح الله أبوابه على قلب الإمام بأسلوب غير عادي من كسب العلوم في المدارس المتعارفة وما شاكل ذلك. ولايشترط في حصوله عمر خاص، فقد يلهم الطفل الصّبي ويكلّم النّاس، وهو بالمهد بسبب المواهب الإلهيّة الخاصّة.

٤ ـ الأفضليّة في كلّ الأشياء المعنويّة والماديّة الّتي تلزم في مجال الإمامة والزّعامة من التدبير والشجاعة والعلم والحلم وسلامة الأعضاء وعدم ما ينفّرالناس من الإمام.

وهذه الشروط بعينها هي الّتي تلزم أنّ تكون عند كلّ رسول إلّا ما يوحى إليه بوحي النّبوة، فإنّ هذه منتفية عند الإمام لختم النبوّة في الإسلام بمحمّد رسول اللهﷺ.

المبنى القرآني لنظريّة الإمامة عند أهل البيت عليهم السلام

المبنى القرآني الذي يفهمه العقل الفطري أيضاً بجلاء، والذي تعتمده نظريّة الإمامة عند الشيعة الإماميّة، هو أنّ الأصل الأوّلي في القرآن:

إنّ الولاية والحاكميّة من الصّفات والخصائص المنحصرة بالله عزّ وجلّ ولا يشاركه بها أحد غيره. فهي ليست حقّاً لأيّ فرد من أفراد البشر ولا لأيّ شعب من الشعُوب.

وقد قُرّر هذا المعنى في الفقه تحت هذا العنوان، بأنّ الأصل عدم ثبوت ولاية لأحد على أحد. وذلك لأنّ الولاية منحصرة في الله عزّ وجلّ كما تدلّ عليه آيات كثيرة منها:

١ ـ ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ ٱلْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ ٱلْفَٰصِلِينَ﴾ [الأنعام: ٥٧].

٢ ـ ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤].

٣ ـ ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [المائدة: ٤٥].

٤ ـ ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [المائدة: ٤٧].

وذلك لأنّ الحكومة الذاتيّة والولاية بمعنى مالكيّة التدبير وحقّ التّصرف لاتثبت لأحد إلّا إذا كان مالكاً حقيقةً، والمالكيّة الحقيقيّة متوقّفة على الخالقيّة. وحيث أنّ الخالقيّة منحصرة بالله، ولا خالق حقيقةً وأصالةً غير الله عزّ وجلّ لقوله سبحانه ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤]، وقوله عزّ وجلّ: ﴿هَلْ مِنْ خَٰلِقٍ غَيْرُ ٱللَّهِ﴾ [فاطر: ٣]. ـ نعم يمكن أن يوصف غير الله بالخالقيّة ولكنّها بإذن الله وليست بالأصالة والاستقلال ـ فالمالكيّة الحقيقيّة أيضاً له سبحانه: ﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الملك: ١].

وعليه فالولاية الحقيقيّة أيضاً له سبحانه ومنحصرة فيه لقوله عزّ شأنه:

﴿أَمِ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ فَٱللَّهُ هُوَ ٱلْوَلِىُّ وَهُوَ يُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾

[الشورى: ٩].

وفي هذه الآية إشارة إلى أنّ سبب انحصار الولاية هو أنّ إحياء الموتى ـ أي الخلق ـ بيده وأنّ قدرته هي القدرة المطلقة، وولايته هي الولاية المطلقة بكلّ معنى الكلمة، فتشمل الولاية التكوينيّة والتشريعيّة بكلّ أقسامهما.

الولاية والتوحيد الربوبي:

في الحقيقة أنّ الولاية التشريعيّة والحاكميّة من شؤون التوحيد في الربوبيّة. فإنّ التوحيد له مراتب منها:

أ ـ التوحيد في مقام الذات، أي الاعتقاد بأنّه وحدانيُّ الذّات وليس له شبيه ولا نظير.

ب ـ التوحيد في مقام الصفات وأنّ صفاته عين ذاته لا غيرها .

ج ـ التوحيد في مقام العبادة، وأنّه لا معبود تُشرُّع عبادته غير الله.

د ـ التوحيد في مقام الطّاعة، وأن الطّاعة لاتجوز إلّا لله ومن إذن الله بإطاعته.

هـ ـ التوحيد في مقام الأفعال، وأنّه لا مؤثّر بالاستقلال في الوجود غير الله ولايصدر فعل من أيّ فاعل إلّا بالإذن التكوينيّ من عند الله.

والتوحيد في مقام الأفعال له مراتب منها:

١ ـ التوحيد في مقام الخالقيّة.

٢ ـ التوحيد في مقام الربوبيّة.

والتوحيد في مقام الخالقيّة يعني الاعتقاد بأنّ الله هو الخالق لكلّ شيء. فالّذي يعتقد بأنّ الخالق غير الله كالطبيعة والدهر فهو ملحد، والمعتقد بأنّ الخالق للأشياء هو الباري بمعونة غيره ومشاركته فهو مشرك في مقام الخالقيّة.

والتوحيد في مقام الربوبيّة هو الاعتقاد بأنّ الله هو المدبّر الوحيد لكلّ الأشياء ومنها الإنسان في حياته الاختياريّة فضلاً عن شؤونه الجبريّة كنبض العرق وضربان القلب على حسب مبنى (لا جبر ولا تفويض، بل أمر بين الأمرين).

فالذي يعتقد بأنّ تدبير الإنسان يكون بيد غير الله كالأصنام، فهو مشرك في مقام الربوبيّة وإن كان موحّداً في مرحلة الخالقيّة. كما يقول سبحانه في شأن عبدة الأصنام.

﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ۚ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [لقمان: ٢٥].

ومعلوم أنّ شركهم جاء من قبل أنّهم اتّخذوا أولياء من دون الله زاعمين أنّ الأصنام لها قدرة تدبّرهم بإيصالهم إلى الله.

قال عزّ وجلّ: ﴿أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ ۚ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ﴾ [الزمر: ٣].

وكذلك الذي يعتقد بأنّ الإنسان هو الّذي يقوم بتدبير حياته من تشريع وحكومة مستقلاً عمّا أنزل الله فهو مشرك في مقام الربوبيّة على حدّ عابد الوثن وإن لم يكن ملحداً، وقد يكون مسلماً يصوم ويصلّي ومع ذلك فهو مشرك حقيقة كما يقول عزّ وجلّ:

﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾ [يوسف: ١٠٦].

الولاية المفاضة من الله:

ما ذكرناه من تحليل حقيقة قرآنيّة لا تقبل النقاش، ولكن هناك أمر آخر لا يمكن التّغاضي عنه وتناسيه وهو:

أنّ المجتمع البشريّ لا بدّ له من حاكم يحكمه من جنس البشر. إذ من المحال

أن يظهر الله وهو الحاكم الحقيقيّ المطلق بصورة حاكم بشريّ أو يخلق ملائكة أو جِنّة يحكمون البشر من قبل الله. قال:

﴿ وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكًا لَّقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ ۞ وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِم مَّا يَلْبِسُونَ ﴾ [الأنعام: ٨، ٩].

وطريق الحلّ الذي يفهمه العقل بوضوح والذي اقتضته حكمة السّماء هو أن يفوّض الله سبحانه حقّ الحكومة والولاية لمن يختاره من البشر ليكون حاكماً على المجتمع بإذن من الله عز وجل.

فحقيقة حاكميّة الحاكم البشري هي تفويضيّة واعتباريّة من قبل الله، والحاكم البشري المفوّض من قبل الله إنّما يسير في الفلك الذي رسمه الله له وليس له أيّ حقٍّ في التّعدّي عن ذلك.

والأنبياء على رأس الهرم من نوع الحكّام الإلهيّين. قال عزّ وجلّ: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ ﴾ [النساء: ٦٤].

والرسول يكون وليّاً على الناس وأولى بهم من أنفسهم فولايته مطلقة بإذن الله. كما قال سبحانه: ﴿ النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ ﴾ [الأحزاب: ٦].

امتداد الولاية الإلهيّة بعد النبيﷺ وتجسّدها بالائمّة المعصومين عليهم السلام من منظار مدرسة أهل البيت عليهم السلام قد فوّضت الولاية الإلهيّة بعد النبيّ ﷺ بذلك النطاق الواسع إلى الأئمّة المعصومين الإثنىي عشر عليهم السلام الّذين صرّح الرّسول بأسمائهم بإذن الله. فولايتهم امتداد للولاية الإلهيّة بعد رسول اللهﷺ.

قال سبحانه: ﴿ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ ﴾ [المائدة: ٥٥.

والآية كما عليه إجماع الشيعة وجلّ علماء أهل السّنّة أنّها نزلت في عليّ بن أبي طالب عليه السلام، فقد رُوي: أنّ عليّ بن أبي طالب عليه السلام كان يصلّي في المسجد

إذ دخل مسكين وسأل المسلمين الصّدقة والمعونة فلم يعطه أحد شيئاً، وكان عليّ عليه السلام في الرّكوع فأشار بأصبعه إلى السائل، فأخرج الخاتم من يد الإمام عليّ عليه السلام، فنزلت الآية في شأنه وحده على صيغة الجمع، وذلك من أجل التعظيم والتفخيم لمقامه عليه السلام كما توجد فيها إشارة إلى الأئمّة عليهم السلام من بعده.

وعطف ولاية الأئمّة عليهم السلام على ولاية الرّسول وعطفهما على ولاية الله يدلان على أنّ الولاية الاعتباريّة المفاضة من قبل الله نافذة على الخلق، فهم مأمورون باتّباعها كما يحكم عليهم العقل بإطاعة الله.

وقد وصف الذين يجنحون إلى تلك الولاية الإلهيّة بأنّهم حزب الله كما قال سبحانه بعد ذلك:

﴿ وَمَن يَتَوَلَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَإِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْغَٰلِبُونَ ﴾ [المائدة: ٥٦].

وقد عبّر عن وجوب إطاعة الرسول وأولي الأمر بنفس السياق الذي تجب فيه اطاعة الله بقوله:

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ﴾ [النساء: ٥٩].

ومن عطف وجوب إطاعة أولي الأمر بصورة مطلقة على إطاعة الله ورسوله الّتي هي مطلقة يفهم عصمة أولي الأمر.

ومن خلال ما ذكرنا تبيّن لنا بوضوح صفة ولاية الحاكم الإسلامي، فهي ولاية طوليّة في طول ولاية الله، اعتباريّة واعتبار من الله وشرعيّتها مستندة إلى الله، بل هي في الواقع مظهر لولاية الله، فهي نافذة على النّاس شاءوا وجنحوا إلى ولاية وليّ الله أم أبوا وعاندوا، ويجب عليهم إطاعته حسب أمر الله عزّ وجلّ. قال: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٖ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلٗا مُّبِينٗا ﴾ الأحزاب: ٣٦].

الإمامة جعل إلهي

وممّا يدلّ على أنّ الإمامة بجعل إلهي لا باختيار بشري قوله عزّ وجلّ: ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِى قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤].

فصدر الآية يدّل على أنّ الإمامة لاتكون إلّا بجعل إلهي ﴿إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾، وليست الإمامة في الآية بمعنى النبوّة والرسالة، وذلك لأنّ إبراهيم كان نبيّاً قبل تنصيبه إماماً، وأنّه طلب الإمامة لذريّته، فكان له عند ذلك ولد أو أولاد، ومن المعلوم أنّ إبراهيم لم يرزق ولداً إلّا في أوان الكبر بنصّ القرآن الكريم، حيث قال:

﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى وَهَبَ لِى عَلَى ٱلْكِبَرِ إِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ﴾ [إبراهيم: ٣٩].

وعلى ذلك يجب أن تكون الإمامة الموهوبة للخليل غير النّبوّة، والظاهر أنّ المراد منها هو القيادة الإلهيّة للمجتمع، مضافاً إلى تحمّل الوحي وإبلاغه.

وذيل الآية يدلّ على عصمة الإمام، ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾. توضيحه: أنّ الظلم في اللّغة هو وضع الشيء في غير موضعه ومجاوزة الحدّ الذي عيّنه الشرع، والمعصية من وضع الشيء (العمل) في غير موضعه، فالمعصية من مصاديق الظلم، قال عزّ وجلّ: ﴿وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [البقرة: ٢٢٩].

ثمّ إنّ الظّاهر من صيغة الجمع المحلّي باللّام (الظالمين)، أنّ الظلم بكلّ ألوانه وصوره ومصاديقه مانع من نيل هذا المنصب الإلهي، وتكون النتيجة ممنوعية كلّ فرد من أفراد الظلمة من الارتقاء إلى منصب الإمامة، سواء كان ظالماً في فترة من عمره ثمّ تاب وصار غير ظالم، أو بقي على ظلمه، فالظالم عندما ارتكب الظلم يشمله قوله عزّ وجلّ: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾.

وصلاحيّته بعد ارتفاع الظلم تحتاج إلى دليل.

وعلى ذلك فكلّ من ارتكب ظلماً وتجاوز حدّاً في يوم من أيّام عمره، أو عبد صنماً، وبالجملة ارتكب ما هو حرام، فضلاً عمّا هو كفر، ليس له أهليّة منصب الإمامة، ولازم ذلك كونالمؤهّل للإمامة طاهراً من الذنوب من لدن وُضِعَ عليه قلم التكليف، بل من بدء ولادته إلى آخر حياته، وهذا ما يرتئيه الإماميّة في عصمة الإمام.

ومما يؤكد ماذكرناه أنّ الناس بالنسبة إلى الظلم على أقسام أربعة:

١ ـ من كان طيلة عمره ظالماً.

٢ ـ من كان طاهراً ونقيّاً في جميع فترات عمره.

٣ ـ من كان ظالماً في بداية عمره وتائباً في آخره.

٤ ـ عكس الثالث.

وحاشى إبراهيم عليه السلام أن يسأل الإمامة للقسم الأوّل والرّابع من ذرّيته، وقد نصّ سبحانه على أنّه لاينال عهده الظالم، وهو فرض لاينطبق إلّا على القسم الثالث، فإذا خرج هذا القسم بقى القسم الثاني وهو المطلوب[1].

الإمامة أمر إلهي

إنّ الأمور، لغةً، على نوعين: أوّلهما إلهي، وجمع الأمر أوامر مثل الفرائض العباديّة الّتي لا تقبل المشورة فيها، بل تشريعها بيد الله وحده لاشريك له كما قال عزّ وجلّ: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦]. وثانيهما: بشري وجمعه أمور. والأمور هي الشؤون البشريّة الّتي يمكن فرض المشورة فيها ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨]، لأنّ أخذ التصميم فيها مفوّض إلى نفس المجتمع.

(١) يراجع لتفسير الآية، الميزان في تفسير القرآن، للعلّامة الطباطبائي، ومحاضرات في الإلهيات، للعلّامة الشيخ السبحاني ص ٥٣٩ ـ ٥٤١.

والإمامة من النوع الأوّل فهي بيد الله لا بيد البشر.

وممّا يدلّ على ذلك الكلمات المأثورة عن رسول الله ﷺ منها: ما رواه ابنُ هشام في السّيرة النبويّة في حديثه حول عرض الرّسول ﷺ نفسه على بني عامر في موسم الحج قبل الهجرة قال: قال ابن اسحاق: وحدثني الزهري أنّه أتى بني عامر بن صعصعة، فدعاهم إلى الله سبحانه، وعَرض عليهم نفسه، فقال له رجل منهم ـ يقال له: بَيحرة بن فِراس، قال ابن هشام: فيراس بن عبدالله بن سَلمة (الخير) بن قُشير بن كعب بن ربيعة بن عامر بن صعصعة ـ: والله، لو أني أخذت هذا الفتى من قريش، لأكلتُ به العرب، ثمّ قال: أرأيتَ إن نحن بايعناك على أمرك، ثمّ أظهرك الله على من خالفك أيكون لنا الأمر من بعدك ؟ قال: الأمر إلى الله يضعه حيث يشاء، قال: فقال له: أفنهدف نحورنا للعرب دونك فإذا أظهرك الله كان الأمر لغيرنا! لا حاجة لنا بأمرك، فأبوا عليه[1].

فلو كان أمر الخلافة بيد الأُمّة لكان عليه ﷺ أن يقول: الأمر إلى الأُمّة، أو إلى أهل الحلّ والعقد، أو ما شابه ذلك، فتفويض أمر الخلافة إلى الله عزّ وجلّ ظاهر في كونها كالنبوّة يضعها سبحانه حيث يشاء، قال تعالى:

﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ [الأنعام: ١٢٤].

فاللّسان في الموردين واحد.

النّصوص الشّرعيّة على إمامة الأئمّة المعصومين الإثني عشر عليهم السلام

ما ذكرناه هو المبنى الإسلامي لنظريّة الإمامة وشرعيّته الإلهيّة. وقد ثبت أنّ الأئمّة المعصومين الإثني عشر هم الذين نصّ عليهم الرسول الكريم ﷺ وفسّر الآيات القرآنيّة النازلة في إمامتهم وولايتهم من قبيل:

١ ـ آية الولاية (المائدة / ٥٥)

(١) السيرة النبوّية لابن هشام ج ٢ / ٤٢٤ ط دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٩٨٥.

٢ ـ آية الغدير (المائدة / ٦٧)

٣ ـ آية الإكمال (المائدة / ٣)

٤ ـ آية التطهير (الأحزاب / ٣٣)

٥ ـ آية أولي الأمر (النساء / ٥٩)

والأحاديث المتواترة المنقولة عن النبي صلى الله عليه وآله في ولاية أمير المؤمنين عليه السلام وأولاده المعصومين كثيرة منها:

١ ـ حديث الثَّقَلين

٢ ـ حديث المنزلة

٣ ـ حديث الغدير

٤ ـ حديث السفينة

٥ ـ حديث الأئمّة الأثني عشر[1].

وهذا الأخير رُوي في الصحاح والمسانيد بطرق مختلفة عن جابر بن سمرة أنّ الخلفاء بعد النبيّ إثنا عشر خليفة كلّهم من قريش.

وهذا الحديث لاينطبق على ما يعبّر عنهم بالخلفاء الراشدين ولا خلفاء بني أميّة ولا خلفاء بني العبّاس، كما هو واضح، ولا مصداق له إلّا الأئمّة المعصومون عند الشيعة، وهم:

١ ـ أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام (المولود قبل البعثة بعشر سنوات والمستشهد عام ٤٠ للهجرة) والمدفون في النجف الأشرف.

٢ ـ الإمام الحسن بن عليّ المجتبى عليه السلام (٣ ـ ٥٠ هـ.ق) المدفون في البقيع بالمدينة.

---

(١) يراجع لتفصيل النصوص المذكورة الكتب الكلاميّة والجوامع الحديثيّة من قبيل: إحقاق الحقّ للقاضي نور الله المرعشي، وعبقات الأنوار للسيّد مير حامد حسين، والغدير للعلامة الأميني، والمراجعات للسيّد عبدالحسين العاملي، وفيها تفصيل المصادر الحديثيّة التي أخذت عنها الأحاديث.

٣ ـ الإمام الحسين بن عليّ سيّد الشهداء عليه السلام (٤ ـ ٦١ هـ.ق) المدفون في كربلاء.

٤ ـ الإمام عليّ بن الحسين بن عليّ زين العابدين عليه السلام (٣٨ ـ ٩٤ هـ.ق) المدفون في البقيع.

٥ ـ الإمام محمّد بن عليّ باقر العلوم عليه السلام (٥٧ ـ ١١٤ هـ.ق) المدفون في البقيع.

٦ ـ الإمام جعفر بن محمّد الصّادق عليه السلام (٨٣ ـ ١٤٨ هـ.ق) المدفون في البقيع.

٧ ـ الإمام موسى بن جعفر الكاظم عليه السلام (١٢٨ ـ ١٨٣ هـ.ق) المدفون في الكاظميّة قرب بغداد.

٨ ـ الإمام عليّ بن موسى الرضا عليه السلام (١٤٨ ـ ٢٠٣ هـ.ق) المدفون في خراسان بإيران.

٩ ـ الإمام محمّد بن عليّ الجواد عليه السلام (١٩٥ ـ ٢٢٠ هـ.ق) المدفون في الكاظميّة.

١٠ ـ الإمام عليّ بن محمّد الهادي عليه السلام (٢١٢ ـ ٢٥٤ هـ.ق) المدفون في سامرّاء بشمال بغداد.

١١ ـ الإمام الحسن بن عليّ العسكري عليه السلام (٢٣٢ ـ ٢٦٠ هـ.ق) المدفون في سامرّاء.

١٢ ـ الإمام محمّد بن الحسن المعروف بالمهديّ، والحجّة عجّل الله فرجه الشريف ـ وهو حيّ حتّى يظهر بأمر الله كما وعد بذلك في آيات كثيرة من القرآن منها آية ٥٤ من سورة النور، و٣٢ من سورة التوبة، و٢٨ من سورة الفتح، و٩ من سورة الصف، وكما جاء في المئات بل الآلاف من الأحاديث

الواردة في كتب الفريقين.

وقد ألّف غير واحد من أعلام السّنّة كتباً حول الإمام المهدي ﷺ، كالحافظ أبي نعيم الأصفهاني صاحب كتاب (صفة المهدي)، والكنجي الشافعي صاحب (البيان في أخبار صاحب الزمان)، وملّا عليّ المتقّي له (البرهان في علامات مهدي آخر الزمان)، وعبّاد بن يعقوب الرواجني صاحب (أخبار المهدي) والسيوطي صاحب (العرض الوردي في أخبار المهدي) وابن حجر، صاحب (القول المختصر في علامات المهدي المنتظر) والشيخ جمال الدين الدمشقي صاحب (عقد الدّرر في أخبار الإمام المهدي المنتظر) والشيخ عبدالمحسن بن حمد العبّاد المدرّس بالجامعة الإسلاميّة بالمدينة المنوّرة له الرّد على من كذّب بالأحاديث الصحيحة الواردة في المهدي ويليه (عقيدة أهل السّنّة والأثر في المهدي المنتظر) المطبوع عامَ ١٤٠٢ بالمدينة المنوّرة. والدكتور محمّدأحمد إسماعيل المقدّم صاحب (المهدي وفقه أشراط السّاعة) المطبوع عامَ ١٤٢٣ في الإسكندريّة بمصر.

زعامة الأُمّة في عصر الغيبة

إنّ الأمّة في عصر غيبة الإمام المعصوم وإن فقدت نعمة حضور الحجّة المعصوم بين ظهرانَيْها للمرجعيّة الدينيّة والزعامة السّياسيّة، إلّا أنّها لا يمكن أن تبقى بلا إمام ووالٍ يرعى شؤونها، فإنّ إهمال الأُمّة بالمرّة خلاف اللّطف الإلهي. ولا بد أن يكون قد نظّر للزّعامة الإلهيّة من ناحية الشّارع المقدّس مشروع قيادي يتناسب وظروف الغيبة تتوفّر فيه ما دون العصمة من شرائط شرعيّة كالعلم اللّازم والعدالة وملكة الشجاعة والقدرة على تدبير شؤون الأمّة.

وما ذلك المشروع إلّا أسلوب النّيابة عن المعصوم وقد تجسّد ذلك الأسلوب بشكلين في مرحلتين.

الشكل الأوّل: النيابة الخاصّة في عصر الغيبة الصغرى.

ومرحلة الغيبة الصغرى للإمام المهدي عليه السلام استغرقت مدّة ٦٩ سنة من عام٢٦٠ هـ. إلى ٣٢٩ هـ. وقد عيّن نوّاب أربعة من قبله عليه السلام وهم:

١ ـ الشيخ عثمان بن سعيد العمري، أبوعمرو الأسدي المتوفّى حدود ٢٦٥ هـ. ق.

٢ ـ الشيخ محمّد بن عثمان بن سعيد العمري المتوفّي ٣٠٥ هـ.ق.

٣ ـ الشيخ أبو القاسم الحسين بن روح بن أبي بحر النوبختي المتوفّى ٣٢٦ هـ.ق.

٤ ـ الشيخ أبوالحسن عليّ بن محمّد السمري أو الصيمري المتوفّى ٣٢٩ هـ. وبموته في النصف من شعبان انتهت الغيبة الصغرى والنيابة والسفارة الخاصّة وبدأت الغيبة الكبرى.

الشّكل الثاني: النيابة العامّة (ولاية الفقيه)

وتختلف النيابةالعامّة عنالخاصّة، في أنّ النائب الخاصّ منصوب باسمه وشخصه من قبل الإمام المعصوم، وكان يلتقي بالإمام عليه السلام مباشرة. وكان الوسيط في إيصال كتب الشيعة ومطاليبهم ووجوهاتهم إلى الإمام عليه السلام، وإرجاع أجوبتها منه عليه السلام إليهم.

وأمّا النائب العامّ فليس منصوباً باسمه وشخصه، ولكن بمواصفاته وعنوانه. وكلّ من اتّصف بها وهي الإيمان والفقاهة، والعدالة وما إليها من شرائط يكون متّصفاً بالنيابة العامّة. وهي ما أطلق عليها الفقهاء (ولاية الفقيه).

فالوليّ الفقيه يكون منصوباً بذلك العنوان العامّ عن الأئمّة المعصومين عليهم السلام وتستند شرعيُّته إليهم وهي في الحقيقة مستندة إلى الله.

نعم إنّ الأفراد الذين يشكّلون الأمّة مكلّفون شرعاً بمعرفة مصداق الوليّ

الفقيه إمّا بصورة مباشرة أو بوساطة أهل الخبرة. وبذلك يبرز الدّور الجماهيري في تحقّق المشروع القيادي الإسلامي في عصر الغيبة بأكثر ممّا كان في عصر ظهور المعصوم.

دور الجماهير المسلمة في تحقّق ولاية الحاكم الإسلامي

إنّ ولاية الحاكم وإن كانت شرعيّتها مستندة إلى الله، وقد تمّت بالإنشاء الإلهي، وصارت فعليّة بإبلاغها الرّساليّ، إلّا أنّ تنجّزها وتحقّقها في الخارج متوقّف على اقتدار الوليّ. وأفضل طريق لحصول الاقتدار هو قناعة الشعب وتقبّل الجماهير بلزوم إطاعته، وبروز تلك القناعة والتّقبّل الشعبي بمبايعتهم له هو الضّامن الأساسيّ لبسط يده لتنفيذ أحكام الله عزّ وجلّ. وذلك لأنّ الحكمة الإلهيّة البالغة اقتضت بأن يتنجّز التكليف الإلهيّ على اختيار وإرادة من أفراد الإنسان.

كما حصل ذلك للنبيّ ﷺ في المدينة فإنّه في مكّة لم يقدر على تنفيذ أحكام الله مع وجود رسالته وولايته المطلقة الإلهيّة لعدم إطاعة الجماهير وقبولهم له، ولمّا حصل ذلك من أهل المدينة، تمكّن من إقامة الحكم الإسلامي هناك.

وكذلك الحال بالنسبة إلى أمير المؤمنين عليه السلام، فإنّه بقي خمساً وعشرين سنة لم يتصدَّ لشؤون الخلافة على الرّغم من إبلاغ ولايته الإلهيّة إلى النّاس، لعدم إطاعتهم له. ولمّا حصلت تلك الإطاعة وبسط يده، تنجّز التّكليف الإلهيّ عليه فقام بتشكيل النظام الإلهي. وهو قد عبّر عن ذلك بقوله سلام الله عليه:

«أما والّذي فلق الحبّة وبرأ النّسمة لو لا حضور الحاضر وقيام الحجّة بوجود الناصر وما أخذ الله على العلماء أن لايُقارّوا على كِظّة ظالم ولا سغَب مظلوم لألقيتُ حبلها على غاربها ولسقيتُ آخرها بكأس أوّلها»[1].

هذا بالنسبة إلى النبيّ ﷺ والأئمّة المعصومين عليهم السلام، وأمّا دور الجماهير بالنسبة

(١) نهج البلاغة / الخطبة ٣

إلى ولاية الفقيه فمضافاً إلى ذلك، لهم دور متميّز في تشخيص مصداق الوليّ الفقيه.

وذلك لأنّ الولاية للفقيه ليست خاصّة، فليس الفقهاء منصوبين بأسمائهم، بل هي عامّة وقد نصب الأئمّة عليهم السلام الفقهاء وعيّنوا لهم مواصفات عامّة مثل الفقاهة والعدالة، وأمروا النّاس بالنّظر والرّجوع إليهم. وحيث رُوي عن الإمام الصادق عليه السلام كما في مقبولة عمر بن حنظلة قال: «**ينظران إلى من كان منكم، ممّن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً...**»[1]، وجاء في التوقيع المرويّ عن الإمام الحجّة المنتظر عليه السلام: «... **وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا فإنّهم حجّتي عليكم وأنا حجّةالله**»[2]، فالمخاطب بالنظر والرّضا والرّجوع إلى الفقهاء هم الجماهير، ووجوب الرّجوع متوقّف على معرفتهم بمصداق الفقيه الجامع للشّرائط.

وحيث إنَّ الرّجوع إلى حكومة الفقيه ليس من قبيل رجوع المقلّد إلى المجتهد حتى يصحّ التعدّد في المجتهد المرجع، بل هو من نوع الزّعامة الاجتماعيّة التي لا يمكن فيها التّعدّد، لأنّه يستلزم الفوضى والهرج والمرج وهو محظور عقلاً وشرعاً، فلا بدّ من حاكم إسلامي ووليّ واحد، فإن حصل إجماع من قبل العلماء وعامّة النّاس على فقيه واجد لصفات الولاية فهو، وإن كان وقوعه شاذّاً للغاية كما حصل بالنّسبة إلى الإمام الخميني رضي الله عنه، وإن لم يحصل ذلك الإطباق العلمائي والإجماع الجماهيري كما هو الغالب، فالطريق العقلائي الوحيد المؤيّد من قبل الشرع هو رجوع الجماهير المسلمة إلى أهل الخبرة والصّلاح منهم كما هو المقرّر في دستور الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران، فإنّ الجماهير المسلمة

(١) أصول الكافي، الكُلَيْني ج ١ / ٦١ ـ التهذيب، الطوسي ح ٦ / ٣٠١ ـ وسائل الشيعة ج ١٨ / ٩٩.

(٢) كمال الدين وتمام النعمة ٧ الصدوق ج٢ / ٤٨٣، ٤٨٤، الغيبة، الطوسي ص١٩٨، وسائل الشيعة، الحرّ العاملي ج ١٨ باب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٩.

ينتخبون من بين أنفسهم عدّة من أهل الخبرة (الفقهاء العدول) وينظر أولئك الخبراء ويفتّشون عن الفقهاء الواجدين للشّرائط،وينتخبون الأجمع للشرائط والأكمل من حيث المجموع، فيكون المنتخب من قبلهم منتخباً من قبل الشعب بوساطة ممثّليهم في تلك المهمّة. وحينئذٍ يكون ذلك الفقيه مبسوطة يده، فيتنجّز عليه القيام بتنفيذ أحكام الله ويجب على الجميع حتى علىالمجتهدين إطاعته في أوامره الولائيّة ودساتيره الحكوميّة.

وعليه فالوليّ الفقيه يستمدّ شرعيّته الدينيّة من الله ومقبوليّته الاجتماعيّة من الجماهير.

ولاية الفقيه لدى فقهاء الإماميّة

إنّ مسألة ولاية الفقيه وإن طرحت في طليعة القرن الخامس عشر الهجري كركيزة للنظام الإسلامي الذي أسّسه الإمام الخميني رحمه الله في إيران، إلّا أنّها ليست مسألة فقهيّة أو كلاميّة مستحدثة، بل هي قضيّة أصيلة وقديمة بأصالة الفقه وقدم الفقهاء. فقد تناولها بالبحث والتنقيب أعلام الطّائفة الإماميّة من الشيخ المفيد المتوفّى (٤١٣هـ) إلى المعاصرين من الفقهاء في تصانيفهم ومسفوراتهم الفقهيّة[1].

وقد صرّح بعضهم بأنّها من البديهيّات والمسلّمات في فقه الشيعة، كما ادّعى كثير منهم الإجماع المحصّل أو المنقول على ثبوتها، مضافاً إلى ما أكّد بعضهم على كونها من المسائل المعروفة والمشهورة، في حين أنّ بعض الأكابر منهم نفى الإشكال والترديد عنها.

وجاءت نظرات الفقهاء حول المسألة في كثير من الكتب والأبواب الفقهيّة من قبيل الإجتهاد والتقليد، والصّلاة والصّوم والخمس والزكاة والجهاد والأمر

(١) راجع في هذا المجال كتابنا (ولاية الفقيه، تأريخها ـ مبانيها) ط دار الولاء، بيروت، عام١٤٢٤هـ، من ص ٤٥ إلى ص ١٨٧.

بالمعروف والنهي عن المنكر والامور الحسبيّة والحدود والحجر والقضاء وغير ذلك.

والظاهر أنّ سبب عدم طرح الفقهاء لولاية الفقيه بصورة مركّزة ومستقلّة واكتفائهم بطرحها في ضمن الأبواب والفصول الأخرى يرجع إلى الظروف المأساويّة الّتي عاشها فقهاء الإماميّة بسبب حكومات الجائرين. وهذه الظروف هي الّتي عتّمت الأجواء وخلقت روح اليأس من أنّ تقدر الأُمّة على انتشال نفسها من تلك الهوّة السّاحقة ووضع الأمور في موازينها اللّائقة، وأن تهيّئ الفرص المناسبة لكي يقوم القادة الشّرعيّون وهم الفقهاء العدول في زمن الغيبة بأعباء القيادة وإدارة دفّة الحكم وتدبير أمور المسلمين وإرشادهم نحو الهدى والصّلاح، إلّا في فترات قصيرة جدّاً مثل ما حدث للمحقّق الكركي في زمن السلطان الصفوي بحيث قام بتطبيق ولاية الفقيه في القرن العاشر بصورة نسبيّة.

وعلى الرّغم من ذلك كلّه فإنّ الفقهاء، وإن لم يروا تطبيق ولاية الفقيه بصورة كاملة عمليّاً، إلّا أنّهم رأوا تطبيق بعض شؤونها من الممكن، كالإفتاء والمرجعيّة الدينيّة، والقضاء بصورة محدودة، وإقامة الحدود أحياناً، والتّصدّي لجلب الوجوهات الشّرعيّة والقيام بولاية القُصّر في بعض الموارد، وإقامة الجمعة والجماعة والعيدين والكسوفين، وما إلى ذلك من الشّؤون الممكنة. ولذلك نشاهدهم قد تعرّضوا لمسألة ولاية الفقيه من خلال تلك المسائل، والمستفاد من مجموع كلماتهم أنّهم يرون ولاية عامّة ومطلقة للفقهاء العدول في عصر الغيبة وإن اختلفوا في مبانيها والأدلّة التي تدلّ عليها.

❖❖❖

نماذج من تصريحات فقهاء الشيعة
حول ولاية الفقيه

١ ـ قال المحقّق الكركي صاحب جامع المقاصد المتوفّى (٩٤٠ هـ) في رسالته الّتي ألّفها حول صلاة الجمعة: (اتّفق أصحابنا على أنّ الفقيه العادل الأمين الجامع لشرائط الفتوى المعبّر عنه بالمجتهد في الأحكام الشّرعيّة نائب من قبل أئمّة الهدى عليهم السلام في حال الغيبة في جميع ما للنيابة فيه مدخل)[1].

٢ ـ إنّ المولى أحمد النراقي المتوفّى ١٢٤٥ أفرد رسالة في ضمن كتابه (عوائد الأيّام) سمّاها عائدة ٥٤ في بيان ولاية الحاكم وما له في الولاية: (... والمقصود لنا هنا بيان ولاية الفقهاء الذين هم الحكّام في زمان الغيبة، والنّواب عن الأئمّة، وأنّ ولايتهم هل هي عامّة في ما كانت الولاية فيه ثابتة لإمام الأصل، أم لا ؟ وبالجملة فيأنّ ولايتهم في ما هي...)، وبعد أن ذكر حوالي تسعة عشر حديثاً من الأخبار الواردة في حقّ العلماء الابرار المعيّنة لمناصبهم ومراتبهم في المقام الأوّل، قال في المقام الثاني: (إنّ كلّيّة ما للفقيه العادل تولّيه وله الولاية فيه أمران:

أحدهما: كلّ ماكان للنبيّ والإمام ـ الذين هم سلاطين الأنام وحصون الإسلام ـ فيه الولاية وكان لهم، فللفقيه أيضاً ذلك، إلّا ما أخرجه الدّليل من إجماع أو نصّ أو غيرهما.

وثانيهما: إنّ كلّ فعل متعلّق بأمور العباد في دينهم أو دنياهم، ولا بدّ من الإتيان به ولا مفرّ منه، إمّا عقلاً أو عادة من جهة توقّف أمور المعاد والمعاش

(١) رسائل الكركي ج ١ / ١٤٢، طبع جماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقُم.

لواحد أو جماعة عليه... فهو وظيفة الفقيه وله التصرُّف فيه، والإتيان به»[1].

٣ ـ الشيخ محمّد حسن النجفي صاحب الجواهر المتوفّى ١٢٦٦ في بحثه حول إقامة الحدود الشرعيّة وأنّ الأئمّة عليهم السلام فوّضوا ذلك إلى الفقهاء، وبعد أن أشار إلى بعض النصوص الدّالّة على الولاية العامّة للفقيه، قال: (بل لولا عموم الولاية لبقي كثير من الأمور المتعلّقة بشيعتهم معطّلة، فمن الغريب وسوسة بعض النّاس في ذلك، بل كأنّه ما ذاق من طعم الفقه شيئاً، ولا فهم من لحن قولهم ورموزهم أمراً، ولا تأمّل المراد من قولهم، إنّي جعلته عليكم حاكماً وقاضياً وحجّةً وخليفة، ونحوذلك ممّا يظهر منه إرادة نظم زمان الغيبة لشيعتهم في كثير من الأمور الرّاجعة إليهم،و لذا جزم في ما سمعته من المراسم بتفويضهم عليهم السلام لهم في ذلك... وبالجملة فالمسألة من الواضحات الّتي لاتحتاج إلى أدلّة)[2].

اختلاف المباني حول ولاية الفقيه

إنّ من يسبر آراء فقهاء الإماميّة الذين بحثوا في مسألة ولاية الفقيه بسعة وعمق، يصل إلى هذه النتيجة القطعيّة الواضحة بأنّ جميع أصحابنا من المتقدّمين والمتأخّرين والمعاصرين اتفقوا على ولاية للفقيه في عصر الغيبة في الجملة، وإن اختلفوا في سعتها وضيقها وإطلاقها، وكذلك في الطرق التي توصلهم إلى إثبات المسألة، فبعض منهم سلك الأدلّة اللفظيّة، وبعض منهم اعتمد الأدلّة العقليّة. إلّا أنّ النتيجة واحدة ولا يوجد بين الفقهاء منكر لأصل المسألة كما ذكرنا في ما سبق.

وبناءً على هذا، فإذا رأينا في تعابير بعض الفقهاء ما يُتوهم منافاته لذلك الإتّفاق، يجب علينا أن ندرس الأمر موضوعيّاً وبصورة شامله، ونحقّق في مباني هذا البعض من الفقهاء حتى يتّضح لنا صراح الحقّ، فإنّ عدم الالتفات إلى

---

(١) عوائد الأيام ص ٥٣٦ ـ ٥٣٨.

(٢) جواهر الكلام / ص ٣٩٧.

اختلاف المباني في المسألة هو الذي يسبّب ذلك التوهّم. بعد أن اتضح هذا، نقول:

إنّ فقهاء الشيعة على العموم سلكوا مسلكين في حقيقة ولاية الفقيه وموقعها في الفقه الإماميّ. وكلّ من الفريقين نظر إلى قضيّة قيادة المجتمع الإسلامي في عصرالغيبة من منظار خاصّ يتفقان بالنتيجة في مقام العمل في الجملة، وإن وجدت بعض الاختلافات في غضون المباحث النظريّة حول تفسير الولاية وطرق إثباتها. والمبنيان هما:

أ ـ مبنى النّصب والنيابة.

ب ـ مبنى تصدّي الفقيه من باب الحسبة.

وإليك الآن توضيح المبنيين:

أ ـ مبنى النصب والنيابة

المقصود من هذا المبنى، هو: أنّ في عصر غيبة الإمام المعصوم عليه السلام منصباً معيّناً من قبل الشارع المقدّس لقيادة الأمّة الإسلاميّة، وهو ما يُعَبَّر عنه بمنصب (ولاية الفقيه).

وهذا المنصب جُعل وبُيّنَ من قبل الأئمّة عليهم السلام. فالفقيه الجامع للشرائط من العلم والعدالة والشجاعة والتدبير والقدرة على الإدارة هو النائب العامّ عنهم في زعامة شؤون المجتمع كما عيّن للإفتاء والقضاء أيضاً.

والولاية على هذا المبنى ليس تكليفاً محضاً للفقيه الوليّ، بل هي حكم وضعيّ على غرار العناوين الوضعيّة كالملكيّة والزوجيّة.

أدلّة ولاية الفقيه بناءً على مبنى النصب:

استُدلّ أو يمكن أن يُستدلّ على ولاية الفقيه بناءً على مبنى النصب والنيابة بالأدلّة الأربعة الّتي هي مصادر الفقه، أي الكتاب والسّنّة والعقل والإجماع[1].

---

(١) وقد فصّلنا الأدلّة في كتابنا (ولاية الفقيه، تاريخها، مبانيها) فليراجع هناك أو إلى غيره من الكتب

والمشهور بين فقهاء الإماميّة أنّهم قد استدلّوا على المسألة بتلك الأدلّة، فالولاية عندهم منصب ونيابة عن الإمام المعصوم عليه السلام.

ب ـ مبنى تصدّي الفقيه من باب الحسبة

المبنى الثاني في المسألة والذي على أساسه انطلق بعض الفقهاء في تفسير ولاية الفقيه هو تصدّي الفقيه لأمر الولاية من باب الحسبة، كما حاول الشيخ الأعظم الأنصاري في كتاب البيع ذلك، وإن استدل على المسألة في باقي كتبه بالأدلّة اللّفظيّة. وممن سلك مبنى الحسبة المحقّق الخوئي وبعض تلامذته.

وقد بحثنا الحسبة في الفصل الأخير من الباب الأخير من هذا الكتاب في مدرسة الخلفاء وفي مدرسة أهل البيت عليهم السلام وتبيّن أنّ مقصود الفقهاء الإماميين من الحسبة في هذا الباب، هو: أنّ في المجتمع أموراً اجتماعيّة وشؤوناً خاصّة أو عامّة نقطع بعدم رضى الشارع المقدّس بإهمالها وعدم القيام بها، لأنّ النظام المعيشيّ أو الدينيّ يتوقّف على القيام بها نظير تنفيذ الحدود الشّرعيّة، وتولّي شؤون الأيتام والمجانين الفاقدين للولي الشّرعي نظير الأب أو الجد أو وصيّهما، وحفظ أموال الغيّب، ومنها سهم الإمام صاحب الزمان عليه السلام من الخمس، وإيجاد النّظام والحفاظ على المصالح العامّة وغير ذلك. وهذه الأمور لا يمكن أن تبقى بدون متصدٍّ، ولكن من المتصدّي لذلك ؟ فهنا فروض أربعة:

أ ـ أنّ يكون مُفَوَّضاً إلى عامّة المكلّفين من الفقهاء العدول وغيرهم

ب ـ إلى خصوص الفقهاء الفسّاق

ج ـ إلى خصوص الجهّال العدول

د ـ إلى خصوص الفقهاء العدول.

والفرض الأوّل باطل يستلزمُ الفوضى والهرج والمرج واختلال النظام،

المؤلّفة في هذا الموضوع.

وكذلك الثاني والثالث لأنّهما يستلزمان ترجيح المرجوح. فلا يبقى إلّا الرابع وهو القدر المتيقّن. وإذا دار الأمران التخيير والتعيين فالأصل هو التعيين أي يتعيّن الفرض الأخير.

والقدر المتيقّن من جواز التّصدّي للأمور الحسبيّة هم الفقهاء العدول، ولايجوز لأحد أن يتصدّى لها بدون إذنهم، وعلى الجميع مساعدتهم على إنجازها والقيام بها على وجه صحيح حتّى لايلزم إهمالها.

وفي ضوء هذا البيان، فالتصدّي للأمور الحسبيّة هو وظيفة شرعيّة وواجب كفائي كسائر الواجبات الكفائيّة، فلا يعتبر منصباً وحكماً وضعيّاً تحت عنوان الولاية للفقيه كما لايصحّ إطلاق النّيابة عليه إلّا مجازاً.

وهذا المبنى، وإن اختلف مع مبنى النصب والنيابة، من حيث الدّليل والطريق، إلّا أنّهما يتّفقان نتيجة في الجملة. لأنّه لا شرعيّة لتصدّي قيادة المجتمع الإسلامي في عصر الغيبة إلّا للفقيه العادل أو المأذون من قبله بناءً على كلا المبنيين.

نظريّة السيّد الخوئي حول ولاية الفقيه:

ومن المناسب في ختام هذا البحث أن نركّز على أنّ مبنى السيّد الخوئي حول ولاية الفقيه المطلقة هو قبولها على أساس باب الحسبة. وإليك نماذج من أخريات آرائه حول المسألة وهو ما جاء في كتاب الجهاد من كتاب منهاج الصّالحين، الطبعة الثامنة والعشرين المطبوعة عام ١٤١٠ أي بثلاث سنوات قبل وفاته.

أنّه قال بعد إثبات مشروعيّة الجهاد الإبتدائي في عصر الغيبة على خلاف المشهور من عدم مشروعيّته:

المقام الثاني: إنّا لو قلنا بمشروعيّة أصل الجهاد في عصر الغيبة فهل يعتبر فيها إذن الفقيه الجامع للشرائط أو لا؟ يظهر من صاحب الجواهر ﷺ اعتباره بدعوى عموم ولايته بمثل ذلك في زمن الغيبة. وهذا الكلام غير بعيد بالتقريب

الآتي، وهو أنّ على الفقيه أن يشاور في هذا الأمر المهمّ أهل الخبرة والبصيرة من المسلمين حتّى يطمئنّ إلى أنّ لدى المسلمين من العدّة والعدد ما يكفي للغلبة على الكفّار الحربيّن، وبما أنّ عمليّة هذا الأمر المهمّ في الخارج بحاجة إلى قائد وآمر يرى المسلمون نفوذ أمره عليهم، فلا محالة يتعيّن ذلك في الفقيه الجامع للشرائط، فإنّه يتصدّى لتنفيذ هذا الأمر المهمّ من باب الحسبة على أساس أنّ تصدّي غيره لذلك يوجب الهرج والمرج ويؤدّي إلى عدم تنفيذه بشكل مطلوب وكامل)[1].

وفي كتاب الجهاد أيضاً من المنهاج، بعد أنّ قسّم الغنائم إلى ثلاثة أنواع، قال بالنسبة إلى النوع الثالث:

(نعم لوليّ الأمر حقّ التّصرّف فيه كيفما يشاء حسْب ما يرى فيه من المصلحة قبل التّقسيم، فإنّ ذاك مقتضى ولايته المطلقة على تلك الأموال ..)[2].

حلول مدرسة أهل البيت عليهم السلام لأزمة القيادة:

والشيعة الإماميّة، أي أتباع أهل البيت، لم يواجهوا أزمة القيادة في أيّ زمان من الأزمنة، فإنّ نظريّة الإمامة عندهم شفّافة وواضحة بأصولها النظريّة وتطبيقها العمليّ سواء كانوا في عصر حضور الأئمّة المعصومين أو في زمان غيبتهم الصغرى أو الكبرى كما في زماننا هذا. فإنّ الشيعة يجمعون على ولاية الفقيه كنائب شرعي عن الإمام المعصوم، ومصداق هذه النظريّة معلوم لديهم في كلّ زمان، خاصّة في زماننا هذا حيث سنحت الظروف لهذه النظريّة بالتطبيق العملي والواضح في إيران الإسلاميّة، وجميع أتباع أهل البيت في كلّ أصقاع العالم ينتمون فكريّاً ومعنويّاً لهذه القيادة الشّرعيّة.

هذا كلّه يرتبط ببحث الإمامة ومعالجة قضيّة القيادة في زماننا في ضوء مدرسة أهل البيت، ولكن هلمّوا لننظر إلى المسألة في ضوء مدرسة الخلفاء،

(١) منهاج الصّالحين ج ١ ص ٣٦٦، الطبعة ٢٨.
(٢) المصدر السابق ص ٣٧٩.

فهل أتباع هذه المدرسة يوَاجهون أزمة القيادة أو لا؟ وبأيّ شكل تعالج هذه الأزمة عندهم ؟

زعامة النظام الإسلامي في مدرسة الخلفاء

لتبيين معالم الإمامة وزعامة النّظام الإسلامي من منظار مدرسة الخلفاء ودراستها، نطرح البحث في النّقاط التالية:

النقطة الأولى: تعريف الإمامة وحدودها

النقطة الثانية: وجوب الإمامة في المجتمع الإسلامي

النقطة الثالثة: شرائط الإمام

النقطة الرابعة: طرق تعيين الإمام

النقطة الخامسة: المستند لشرعيّة الإمامة

النقطة السادسة: أزمة القيادة في هذه الأزمان

النقطة الأولى: تعريف الإمامة وحدودها

عرّفت الإمامة في مدرسة الخلفاء، بأنّها: (موضوعة لخلافة النبوّة في حراسة الدين وسياسة الدنيا)[1].

وأوضح بعضهم ذلك بما يلي: (والخلافة هي حمل الكافّة على مقتضى النظر الشرعيّ في مصالحهم الأخرويّة والدنيويّة الراجعة إليها، أحوال الدنيا ترجع كلّها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشّرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به)[2].

والظاهر من التعبير بالخلافة عن صاحب الشّرع هو التّصدّي لجميع الشؤون

(١) الأحكام السلطانيّة للماوردي ص ٢٩.

(٢) مقدّمة ابن خلدون، الفصل الخامس والعشرون فيمعنى الخلافة والإمامة ص ١٥١ ط دارالكتب العلميّة، بيروت ١٤٢٤ هـ.

التي يقوم بها الرسولﷺ من المرجعيّة الدينيّة والزعامة السياسيّة وغير ذلك، لكنّهم حصروا الإمامة بالزّعامة السياسيّة والقيادة العسكريّة. فهي عبارة أخرى عن التّصدّى للرياسة الدنيويّة والسّلطة الزمنيّة مع قيد الإسلام وباسم حراسة الدّين، ولا يرون المرجعيّة الدينيّة من شؤون الخليفة. ولذلك لم يشترطوا العلم الخاصّ الّذي يؤهّله لذلك فيه. وهذا بخلاف نظريّة الإمامة عند الإماميّة.

قال الباقلاني في التمهيد ص ١٨٥: (فإن قالوا: فهل تحتاج الأُمّة إلى علم الإمام وبيان شيءٍ خُصّ به دونهم، وكشف ما ذهب علمه عنهم ؟ قيل لهم: لا؛ لأنّه هو و هُم في علم الشريعة وحكمها سيّان. فإن قالوا: فلماذا يُقام الإمام ؟ قيل: لهم: لأجل ما ذكرناه من قبل من تدبير الجيوش، وسدّ الثّغور، وردع الظّالم، والأخذ للمظلوم، وإقامة الحدود، وقسم الفيء بين المسلمين والدفع بهم في حجّهم وغزوهم. فهذا الّذي يليه ويُقام لأجله، فإن غلط في شيءٍ منه، أو عدل به عن موضعه كانت الأمّة من ورائه لتقويمه والأخذ له بواجبه)[1].

النقطة الثانية: وجوب الإمامة في المجتمع الاسلامي

والرّأي السّائد في هذه المدرسة هو القول بوجوب الإمامة في المجتمع. ولم يشذّ عنه إلّا بعض الخوارج والأصمّ من المعتزلة. واختلفوا في الموجِب. قال بعضهم، وهم المعتزلة: هوالعقل وقال الآخرون و هُم الأشاعرة هو الشّرع. والوجوب عندهم كفائيّ.

قال الماوردي: (وعقدها لمن يقوم بها في الأُمّة واجب للإجماع، وإن شذّ عنهم الأصمّ. واختلف في وجوبها، هل وجبت بالعقل أو بالشّرع؟ فقالت طائفة: وجبت بالعقل لما في طباع العقلاء من التسليم لزعيم يمنعهم من التّظالم، ويفعل بينهم في التنازع والتخاصم، ولولا الولاة لكانوا فوضى مهملين، وهمجاً مضاعين، وقد قال الأودي ـ وهو شاعر جاهلي (من البسيط):

(١) الغدير للعلّامةالأميني ج ٧ ص١٣٦ ، ١٣٧ الطبعةالرابعة ١٣٩٦ هـ. مطبعة الحيدري، طهران.

لايصلُح النّاس فوضى لا سَراةَ لهم ولا سراةَ إذا جهّالُهم سادوا

وقالت طائفة أخرى: بل وجبت بالشّرع دون العقل، لأنّ الإمام يقوم بأمور شرعيّة قد كان مجوّزاً في العقل، إن لايردَّ التّعبّد بها. فلم يكن العقل موجباً لها، وإنّما أوجب العقل أن يمنع كلّ واحد نفسه من العقلاء عن التّظالم والتّقاطع، ويأخذ بمقتضى العدل في التناصف والتّواصل، فيتدبّر بعقله لا بعقل غيره، ولكن جاء الشرع بتفويض الأمور إلى وليّه في الدين، قال الله:

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ ﴾ [النساء:٥٩]، ففرض علينا طاعة أولي الأمر فينا وهم الأئمّة المتأمّرون علينا.

وروى هشام بن عروة، عن أبي صالح، عن أبي هريرة، أنّ رسول الله ﷺ قال: «**سيليكم بعدي ولاة، فيليكم البَرُّ ببرِّه ويليكم الفاجر بفجوره، فاسمعوا لهم وأطيعوا في كلّ ما وافق الحقّ، فإن أحسنوا فلكم ولهم، وإن أساءوا فلكم وعليهم**»[1].

والظاهر أنّ أساس الخلاف في المسألة يرجع إلى الخلاف في التحسين والتقبيح العَقْليَّيْن وعدمهما، فمن قال بهما مثل العدليّة من المعتزلة والشيعة، قال بالوجوب العقليّ للإمامة. ومن لم يقل بهما كالأشاعرة أي لم يَرَ للعقل هذا الإدراك، قال بالوجوب الشّرعي للإمامة.

ويؤيّد ذلك ما قاله أبو يعلى في الأحكام السلطانيّة ص٥ دفاعاً عن موقف الإشاعرة في المسألة: (وطريق وجوبها السمع لا العقل...، وأن العقل لايُعلم به فرض شيءٍ ولا إباحته، ولا تحليل شيءٍ ولا تحريمه).

وأمّا رأي الأصم وبعض الخوارج الّذين قالوا بعدم وجوب الإمامة فقد قال ابن خلدون عن رأيهم والدافع لهم لذلك الاتّجاه: (وقد شذّ بعض النّاس

---

(١) الأحكام السلطانيّة للماوردي ص ٢٩ ، ٣٠.

فقال بعدم وجوب هذا النّصب رأساً لا بالعقل ولا بالشّرع، منهم الأصمّ من المعتزلة وبعض الخوارج وغيرهم، والواجب عند هؤلاء إنّما هو إمضاء أحكام الشّرع، فإذا تواطأت الأمّة على العدل وتنفيذ أحكام الله تعالى لم يحتج إلى إمام ولا يجب نصبُه. وهؤلاء محجوجون بالإجماع والذي حملهم على هذا المذهب إنّما هو الفرار عن الملكو مذاهبه من الإستطالة والتّغلّب والاستمتاع بالدنيا، لمّا رأوا الشّريعة ممتلئة بذمّ ذلك، والنّفي على أهله، ومرغّبة في رفضه.

واعلم أنّ الشّرع لم يذمّ الملك لذاته ولا حظَّر القيام به، وإنّما ذمّ المفاسد الناشئة عنه من القهر والظلم والتّمتّع باللّذات، ولا شكّ أنّ في هذه مفاسد مخطورةً وهي من توابعه، كما أثنى على العدل والنّصَفة وإقامة مراسم الدين والذّبّ عنه وأوجب بإزائها الثواب وهي كلّها من توابع الملك...)[1].

وقال الإيجي (٧٠٠ هـ ـ ٧٥٦هـ) في كتابه المواقف:

(نصب الإمام عندنا واجب علينا سمعاً... وقال: إنّه تواتر إجماع المسلمين في الصدر الأوّل بعد وفاة النبيﷺ على امتناع خلو الوقت عمن إمام، حتى قال أبوبكر رضي الله عنه في خطبته: ألا إنّ محمداً قد مات، ولا بدَّ لهذا الدّين ممّن يقوم به، فبادر الكلّ إلى قبوله، وتركوا له أهمّ الأشياء، وهو دفن رسول اللهﷺ، ولم يزل الناس على ذلك في كلّ عصر إلى زماننا هذا من نصب إمامٍ متّبع في كلّ عصر....)[2].

وقال ابن حزم: (إنّ رسول اللهﷺ نصّ على وجوب الإمامة، وأنّه لا يحلّ بقاء ليلة دون بيعة)[3].

وقال: «**لايحلّ لمسلم أنّ يبيت ليلتين ليس في عنقه لإمام بيعة**»[4].

وهذا التأكيد البالغ على وجوب الإمامة مستنده أخبار وأحاديث صحيحة

(١) مقدّمة ابن خلدون ص ١٥٢.
(٢) المواقف / ص ٣٩٥.
(٣) الفصْل في الملل والأهواء والنحل ٤ / ١٦٩.
(٤) المحلي ٨ / ٤٢٠.

مستفيضة بل متواترة منقولة عن رسول الله ﷺ تدلّ على ذلك منها ما رواه أصحاب الصّحاح والسّنن في كتبهم عن ابن عمر وغيره أنّ رسول الله ﷺ قال: «**من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهليّة**».

منها ما رواه مسلم بسنده عن نافع قال: جاء عبدالله بن عمر إلى عبدالله بن مطيع، حين كان من أمر الحرَّة ما كان، زمن يزيد بن معاوية، فقال: اطرحوا لأبي عبدالرحمن وسادةً، فقال: إنّي لم آتِكَ لأجلس، أتيتك لأحدّثك حديثاً سمعت رسول الله ﷺ يقوله سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**من خلع يداً عن طاعة، لقي الله يوم القيامة، لا حجّة له، ومن مات وليس في عنقه بيعة، مات ميتةً جاهليّة**»[1].

وقد تكرّر هذا الموقف من عبدالله بن عمر زمن عبدالملك بن مروان حيث بايع لذلك الخليفة الأموي على رِجل الحجّاج بن يوسف الثقفيّ السّفّاح المعروف، ليلاً؛ خوفاً من أن يموت وليس في عنقه بيعة لإمام. ومن الغريب أنّه نسي أو تناسى هذا الحديث حينما امتنع عن بيعة عليّ بن أبي طالب عليه السلام قال ابن الأثير في الكامل: (وجاؤوا بابن عمر ليبايع: قال: لا، حتّى يبايع الناس، قال: ائتني بكفيل. قال: لا أرى كفيلاً. قال الأشتر: دَعني أضرب عنقه! قال عليّ: دعوه أنا كفيله، إنّك ما علمت لَسَيِّئ الخُلق صغيراً وكبيراً)[2].

وقال ابن أبي الحديد: (... ولم يميّز إمامَ الرشد وإمامَ الغيّ فإنّه امتنع من بيعة عليّ عليه السلام وطرق على الحجاج بابه ليلاً ليبايع لعبدالملك كي لا يبيت تلك الليلة بلا إمام زعم لأنّه روى عن النبي ﷺ أنّه قال: «**من مات ولا إمام له مات ميتة جاهليّة**»، وحتّى بلغ من احتقار الحجاّج له واسترذاله حاله أن أخرج رجله من الفراش فقال: أصفق بيدك عليها....)[3].

---

(١) المنهاج بشرح صحيح مسلم بن الحجاج، كتاب الإمارة، باب ١٣، الحديث٥٨(١٨٥١)، ط: دار ابن حزم، بيروت، ١٤٢٣.

(٢) الكامل في التاريخ، ج ٢ ص ٣٠٣، ط دار إحياء التراث العربى، بيروت ١٤٠٨ هـ.

(٣) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد المجلد ٣ ص ٣٦٦ ط: دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، في=

ويُستفاد من الأحاديث الصحيحة أن البيعة يجب أنّ تكون لخليفة واحد في جميع بلدان الإسلام وإذا نازعه شخص آخر وتصدّى للخلافة فيجب قتله.

روى مسلم في صحيحه بسنده عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله ﷺ: «**إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما**»[1].

وعلّق النووي في شرحه على صحيح مسلم بقوله: (هذا محمول على ما إذا لم يندفع إلّا بقتله، وقد سبق إيضاح هذا في الأبواب السابقة وفيه أنّه لايجوز عقدها لخليفتين، قد سبق قريباً نقل الإجماع فيه).

ويؤيّد هذا ما رواه أبو هريرة كما جاء في الصحيحين:

(عن أبي هريرة، عن النبيﷺ: قال: كانت بنو إسرائيل تسودهم الأنبياء كلّما هلك نبيّ خلفه نبيّ وإنّه لا نبيّ بعدي وستكون خلفاء فتكثروا: قالوا: فما تأمرنا قال: فُوا ببيعة الأوّل فالأوّل وأعطوهم حقّهم فإنّ الله سائلهم عمّا استرعاهم. رواه الشيخان)[2].

وهذه الأحاديث تدلّ على أنّه يجب أن يكون في كلّ عصر إمام حيّ للمسلمين عليهم أنّ يبايعوه وأن يفوا ببيعته ولا أن لايبقوا ولا ليلة واحدة بلا إمام.

النقطة الثالثة: شرائط الإمام

اختلفت كلمات أصحاب مدرسة الخلفاء في الشّروط اللّازمة فيمن يتصدّى لمنصب الإمامة. قال أبو منصور البغدادي (المتوفى ٤٢٩) في أصول الدين ص ٢٧٧: إنّها أربعة وهي العلم، والعدالة، والمعرفة بوجوه السياسة وحسن التدبير، وأن يكون نسبه من قريش.

وأمّا أبو الحسن الماوردي المتوفّى ٤٥٠ فقد جعلها سبعة. والثلاثة التي ذكرها:

=شرح نهاية الخطبة القاصعة (خ ١٩٢).

(١) صحيح مسلم كتاب الإمارة الباب ١٥ الحديث٦١ (١٨٥٣).

(٢) التاج الجامع للأصول، الشيخ منصور عليّ ناصف ج٣/ ٣٨، ط دار إحياء الكتب العربيّة، القاهرة.

(سلامة الحواسّ من السّمع والبصر واللّسان ليصح معها مباشرة ما يدرك بها، وسلامة الأعضاء من نقص يمنع عن استيفاء الحركة وسرعة النهوض، والشجاعة والنجدة المؤدّية إلى حماية البيضة وجهاد العدوّ).

وقال في شأن النسب: (هو أن يكون من قريش، لورود النص فيه وانعقاد الإجماع عليه... ولا اعتبار بضرار حين شذّ فجوّزها في جمع الناس، لأنّ أبا بكر احتجّ يوم السقيفة على الأنصار في دفعهم عن الخلافة لّما بايعوا سعد بن عبادة عليها بقول النبيﷺ: «**الأئمّة من قريش**»، فأقلعوا عن التفرّد بها، ورجعوا عن المشاركة فيها، حين قالوا: منّا أمير ومنكم أمير، تسليماً لروايته وتصديقاً لخبره، ورضوا بقوله: نحن الأمراء وأنتم الوزراء. وقال النبيﷺ: «**قدّموا قُريشاً ولاتَقَدَّموها**». وليس مع هذا النّص المسلّم شبهة لمنازع فيه ولا قول لمخالف له[1].

وقد خالف الخوارج وبعض المعتزلة هذا الشّرط. قال الحافظ ابن حجر[2]: (وقالت الخوارج وطائفة من المعتزلة: يجوز أن يكون الإمام غير قرشي، وانما يستحقّ الإمامة من قام بالكتاب والسّنّة، سواء كان عربيّاً أم عجميّاً، وبالغ ضرار ابن عمر، قال: تولية غير القرشي أولى، لأنّه يكون أقلّ عشيرة، فإذا عصى كان أمكن لخلعه).

كما أنّ أبا بكر الباقلاني من أهل السّنّة قال بنفي اشتراط القرشيّة. وأمّا ابن خلدون فمال إلى اشتراط القرشيّة في الزّمان الذي كانت القرشيّة تشكّل العصبيّة الّتي تكون بها الحماية والمطالبة، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب فتسكن إليه الملّة وأهلها، وينتظم حبل الألفة فيها. وذلك أنّ قريشاً كانوا عَصَبة مُضرَ وأصلهم وأهل الغلب منهم، وكان لهم على سائر مُضر العزّة بالكثرة والعصبيّة والشرف. فكان سائر العرب يعتزلهم بذلك ويستكينون لغَلَبهم. فلو

---

(١) الأحكام السلطانيّة للماوردي ص ٣١ ـ ٣٣.

(٢) في فتح الباري ١٣ / ١١٨، ١١٩.

جُعل الأمر في سواهم لتُوقّع افتراق الكلمة بمخالفتهم، وعدم انقيادهم، ولايقدر غيرهم من قبائل مضر أن يردّهم عن الخلاف، ولايحملهم على الكرّة، فتفترق الجماعة وتختلف الكلمة[1].

وهذا الواقع التاريخي كان موجوداً في نظره في زمن الخلفاء الرّاشدين والخلفاء الامويّين والعبّاسيين، ولكن بعد أن تغيّرت الظروف وتلاشت العصبيّة القرشيّة واضمحلّت واستبدّ ملوك العجم بالخلفاء لم يَكن عنده مجال لهذا الشّرط لأنّه مال الى أنّ الأحكام الشرعيّة كلها لابدّ لها من مقاصد وحكم تشتمل عليه، وتشرّع لأصلها. ونحن إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي ومقصد الشارع منه، لم يُقتَصر فيه على التّبرّك بوُصلة النبيﷺ كما هو في المشهور، وإن كانت تلك الوصلة موجودة والتبرّك بها حاصلاً، لكنّ التبرّك ليس من المقاصد الشّرعيّة كما علمت، فلا بدّ من المصلحة في اشتراط النسب وهي المقصودة من مشروعيّتها[2].

وعليه فهذا الشّرط ليس شرطاً دائميّاً وإنّما هو شرط زمنيّ تابع لمصلحة، فإذا فقدت المصلحة سقط ذلك الشّرط. وأمّا ابن حزم الأندلسي فقد زاد على السبعة شرطين آخرين وهما البلوغ والرّجوليّة.

وزاد بعضهم على التسعة شرط الإسلام بأن يكون الإمام مسلماً، والحريّة[3].

وقال الإيجي في شرح المواقف ٨/ ٣٤٩،٣٥٠: (الجمهور على أنّ أهل الإمامة مجتهد في الأصول والفروع ليقوم بأمور الدين، ذو رأي ليقوم بأمور الملك، شجاع ليقوى على الذبّ عن الحوزة. وقيل: لايشترط هذه الصفات لأنّها لا توجد فيكون اشتراطها عبثاً أو تكليفاً بما لايُطاق ومستلزماً للمفاسد الّتي

---

(١) مقدّمة ابن خلدون ص ١٥٤.

(٢) المصدر نفسه ص ١٥٤.

(٣) الفقه على المذاهب الأربعة للجزيري ج ٥/ ٤١٦.

يمكن دفعها بنصب فاقدها، نعم يجب أن يكون عدلاً لئلّا يجور، عاقلاً ليصلح للتصرّفات، بالغاً لقصور عقل الصّبي، ذكَراً إذ النّساء ناقصات عقل ودين، حُرّاً لئلّا يشغله خدمة السيّد ولئلا يُحتقر فيعْصى)(١).

والقوم، وإن ذكروا العدالة في شروط الإمامة، إلّا أنّه عندهم شرط صوري. لأنّ أكثر من اعتبروهم خلفاء شرعيّن كانوا فاقدين لهذا الشّرط رأساً. وإن كان يظهر منهم أنَّ هذا الشرط يجب أن يحرز في بداية انعقاد الإمامة ولا يرونه شرطاً لاستدامتها. لذلك مال جمهورهم إلى عدم انخلاع الإمام بالفسق والظّلم.

قال الباقلّاني: (لا ينخلع الإمام بفسقه وظلمه بغصب الأموال وتضييع الحقوق وتعطيل الحدود، ولا يجب الخروج عليه، بل يجب وعظه وتخويفه وترك طاعته في شيءٍ ممّا يدعو إليه من معاصي الله)(٢).

وهذه الشّروط ـ كما يظهر ـ لم يستند أغلبها إلى نصّ شرعي وإنّما هي استحسانات وقياسات لفّقها من قال بها. ولذلك اختلفوا فيها اختلافات شاسعة.

النقطة الرّابعة: طرق إثبات الإمامة وتعيين الإمام

من يسبر أقوال فقهاء هذه المدرسة ومتكلّميها يجد أنّ بعضهم يركّز على طريق واحد لإثبات الإمامة وتعيين الإمام. والآخر على طريقين والفريق الثالث على ثلاث. ومجموع الطّرق الّتي ذكروها في مرجعيّة مصدر شرعيّة السلطة تصل إلى الخمسة وهي كما يلي:

١ ـ مرجعيّة النّصّ:

والمقصود من النّص هو النّص من النّبيﷺ على تعين الإمام، وهذا الطّريق

(١) محاضرات في الإلهيّات، للعلّامة السبحاني ص ٥٠٧.

(٢) راجع: التمهيد: ١٨١، شرح العقيدة الطحاوية ص ٣٧٩ وشرح العقائد النسفية ص ١٨٥،على ما جاء في محاضرات في الإلهيّات ص ٥٠٨.

ـ كما لايخفى ـ هو الّذي قال به الشّيعة ما عدا الزيديّة. وأمّا مدرسة الخلفاء فلم يمل إليه أحد منها إلّا بعض المعتزلة، وهم النّظاميّة، والحائطيّة والحدثيّة. وهؤلاء قائلون باشتراط النّصّ الجليّ[1].

٢ ـ مرجعيّة الأُمّة (الاختيار):

أي أنّ مصدر السلطة ليس النّص الشرعي، وإنّما هو اختيار الأُمّة. ولكن ما المقصود بالأُمّة ؟ هل هي بحذافيرها، الأمر الّذي لا يمكن تحقّقه في أيّ زمان، ولذلك مال من قال بهذا المعنى للامّة بسقوط وجوب الإمامة لتعذّر إجماع الأُمّة على تعيين الإمام. أوهي بعض الأمّة، وهم أهلّ الحلّ والعقد كما اصطلحوا عليه؟ وما هي الضابطة في تعيين ذلك البعض ؟ فهذا ما علاه الغموض وقد اختلفوا في تفسيره إلىعدّة أقوال واتّجاهات.

قال الماوردي: (فأمّا انعقادها باختيار أهل الحلّ والعقد، فقد اختلف العلماء في عدد من تنعقد به الإمامة منهم على مذاهب شتّى).

فقالت طائفة: لاتنعقد إلّا بجمهور أهل العقد والحلّ من كلّ بلد يكون الرّضاء به عامّاً والتسليم لإمامته إجماعاً، وهذا مذهب مدفوع ببيعة أبي بكر ـ على الخلافة باختيار من حضرها، ولم ينتظر لبيعته قدوم غائب عنها.

وقالت طائفة أخرى: أقلّ من تنعقد به منهم الإمامة خمسة يجتمعون على عقدها أو يعقدها أحدهم برضا الأربعة استدلالاً بأمرين:

أحدهما: أنّ بيعة أبي بكر انعقدت بخمسة، اجتمعوا عليها ثمّ تابعهم النّاس فيها، وهم: عمر بن الخطّاب، وأبو عبيدة بن الجراح، وأسيد بن حضير وبشر بن سعد، وسالم مولى أبي حذيفة.

والثاني: أنّ عمر جعل الشورى في ستة لتعقد لأحدهم برضا الخمسة،

---

(١) راجع الملل والنحل للشهرستاني ١ / ٥٧ على ما جاء في كتاب نظام الحكم والإدارة فيالإسلام للشيخ محمّد مهدي شمس الدين ص ١٠٥ ط دار الثقافة قُم، الطبعة الثالثة عامّ ١٤١٢ هـ.

وهذا قول أكثر الفقهاء والمتكلّمين من أهل البصرة. وقال آخرون من علماء الكوفة: تنعقد بثلاثة يتولاها أحدهم برضا الإثنين ليكونوا حاكماً وشاهدين، كما يصحّ عقد النكاح بوليّ وشاهدين.

وقالت طائفة أخرى: (تنعقد بواحد، لأنّ العبّاس قال لعليّ امدد يدك أبايعك فيقول الناس عمّ رسول الله ﷺ بايع ابن عمّه فلا يختلف عليك اثنان، ولأنّه حكم وحكم واحد نافذ)[1].

يلاحَظ على هذه الأقوال والنظريّات، بما قاله شيخنا الأستاذ في نقد تلك الاتّجاهات:[2]

أوّلاً: أنّ موقف أصحابها موقف من اعتقد بصحّة خلافة الخلفاء فاستدل به على مايرتئيه من الرّأي، وهذا استدلال على الدّعوى بنفسها. وهو دور واضح.

وثانياً: أنّ هذا الاختلاف الفاحش في كيفيّة عقد الإمامة يعرب عن بطلان نفس الأصل، لأنّه إذا كانت الإمامة مفوّضة إلى الأمّة، كان على النبي ﷺ بيان تفصيلها وطريق انعقادها. وليس عقد الإمامة لرجل أقل من عقد النكاح بين الزوجين الّذي اهتمّ القرآن والسّنّة ببيانه وتحديده، والعجب أنّ عقد الإمامة الذي تتوقف عليه حياة الأمّة لم يطرح في النصوص ـ على زعم القوم ـ ولم يتبيّن حدوده وشرائطه.

والعجب من هؤلاء الأعلام كيف سكتوا عن الاعتراضات الهائلة الّتي توجّهت من نفس الصّحابة من الأنصار والمهاجرين إلى خلافة الخلفاء الّذين تمّت بيعتهم ببيعة الخمسة في السقيفة، أو بيعة أبي بكر لعمر، أو بشورى السّتّة، فإنّ من كان ملمّاً بالتّاريخ، يرى كيف كانت عقيرة كثير من الصّحابة مرتفعة بالاعتراض، حتّى أنّ الزبير وقف في السقيفة أمام المبايعين وقد اخترط سيفه

(١) الأحكام السلطانيّة ص ٣٣ ـ ٣٤.
(٢) راجع محاضرات في الإلهيّات ص ٥١٤، ٥١٥.

وهو يقول: (لا أغمده حتى يبايع علي، فقال عمر: عليكم الكلب. فأخذ سيفه من يده، وضرب به الحجر وكسَرَه)[1].

٣ ـ مرجعيّة العهد:

أي أنّ الإمام السّابق إذا عهد إلى شخص بالولاية يكون المعهود له خليفة من بعده.

قال الماوردي: (وأمّا انعقاد الإمامة بعهد من قبله، فهو ممّا انعقد الإجماع على جوازه، ووقع الاتّفاق على صحّته لأمرين عمل المسلمون بهما ولم يتناكروهما:

أحدهما: أنّ أبا بكر عهد بها إلى عمر فأثبت المسلمون إمامته بعهده.

والثاني: أنّ عمر عهد بها إلى أهل الشورى فقبلت الجماعة دخولهم فيها وهم أعيان العصر اعتقاداً بصحّة العهد بها، وخرج باقي الصّحابة منها، وقال عليّ للعبّاس، حين عاتبه على الدخول في الشورى: كان أمراً عظيماً من أمور الإسلام لم أر لنفسي الخروج منه، فصار العهد بها إجماعاً في انعقاد الإمامة، فإذا أراد الإمام أن يعهد بها فعليه أنّ يجهد رأيه في الأحقّ بها والأقوم بشروطها، فإذا تعيّن له الاجتهاد في واحد نظر فيه، فإن لم يكن ولداً ولا والداً جاز أنّ ينفرد بعقد البيعة له، وبتفويض العهد إليه، وإن لم يستشر فيه أحداً من أهل الاختيار.

لكن اختلفوا هل يكون ظهور الرضا منهم شرطاً في انعقاد بيعته أو لا؟ فذهب بعض علماء أهل البصرة إلى أنّ رضا أهل الاختيار لبيعته شرط في لزومها للأمّة، لأنّها حقّ يتعلّق بهم فلم تلزمهم إلّا برضا أهل الإختيار منهم.

والصحيح أنّ بيعته منعقدة وأن الرّضا بها غير معتبر، لأنّ بيعة عمر لم تتوقّف على رضا الصّحابة، ولأنّ الإمام أحقّ بها فكان اختياره فيها أمضى، وقوله فيها أنفذ.

---

(١) الإمامة والسياسة ١ / ٢١.

وإن كان وليّ العهد ولداً أو والداً فقد اختلف في جواز انفراده بعقد البيعة له على ثلاثة مذاهب.

أحدها: لايجوز أن ينفرد بعقد البيعة لولد ولا لوالد حتى يشاور فيه أهل الإختيار...

والمذهب الثاني: يجوز أن ينفرد بعقدها لولد ووالد لأنّه أمير الأُمّة نافذ الأمر لهم وعليهم...

والمذهب الثالث: أنّه يجوز أن ينفرد بعقد البيعة لوالده ولايجوز أن ينفرد بها لولده...)[1].

يلاحظ عليه:

أوّلاً: أنَّ ما ذكر من أمور وآراء إنّما هو تبريرات لما فعله الخلفاء لم تحمل أدلّة لا من كتاب ولا سنّة ولا من عقل ولا إلى أيّ دليل آخر معتبر.

وثانياً: أنَّ الإجماع المزعوم على حصول انعقاد الإمامة بعهد من قبله لم يحصل لمخالفة أهل البيت عليهم السلام ومن تبعهم من المهاجرين والأنصار لما فعله الخلفاء من عهد أبي بكر إلى عمر ومن عهد عمر إلى الشورى، فقد استنكر أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام. ذلك في عدّة مواقف منها ما جاء في الخطبة الشقشقية:

«... **حتّى مضى الأوّل لسبيله فأدلى بها إلى فلانٍ بعهده**، ثمّ تمثّل بقول الأعشى:

شتّانَ ما يومي على كورِها ... ويوم حيّانَ أخي جابرِ

فيا عجباً! بينا هو يستقيلها في حياته إذ عقدها لآخر بعد وفاته لَشَدّ ما تشطّرا ضَرعَيْها ـ فصيّرها في حوزة خَشْناء يغلُظ كلمُها ويَخْشُنُ مسّها، ويكثر العِثار فيها، والإعتذار منها. فصاحبُها كراكب الصّعبة إنْ أشنق لها

(١) الأحكام السلطانيّة ص ٣٩ ـ ٤٤.

خَرَم، وإن أسلس لها تقحّم، فمُنى النّاس ـ لعمر والله ـ بخَبط وشِماس وتلوّن واعتراض. فصبرتُ على طول المدّة وشدّة المِحنة، حتّى إذا مضى لسبيله جَعَلَها في جماعة زعم أنّي أحدهم. فيا لله وللشّورى! متى اعترض الرّيب فيَّ مع الأوّل منهم حتّى صرت أقرن إلى هذه النّظائر! لكنّي أسففتُ إذ أسفّوا، وطرتُ إذ طاروا. فصغى رجل منهم لضغنه، ومال الآخر لصهره مع هَنٍ وهَنٍ. إلى أن قام ثالث القوم نافجاً حضنيه بين نثيلِه ومعتَلَفِه...»[1].

وثالثاً: إنّ عدم قيام عليّ عليه السلام بالسّيف ضدّ ما كان يراه منكراً إنّما كان مراعاة لمصلحة الإسلام ووحدة الأُمّة الإسلاميّة.

ورابعاً: إنّ جوابه لعمّه العبّاس حين عاتبه لم يدلّ على شرعيّة ما قام به الخليفة، بل إنّه يدلّ على أنّ أمر الإمامة عندهم أمر عظيم وحيث يرى نفسه هو الأحقّ بها لم ير لنفسه الخروج منها، وأمّا سبب دخوله في الشورى مع أنّه كان يعلم المصير الذي تؤول إليه حينما فوّض عمر الأمر إلى عبدالرحمن بن عوف في حال الخلاف، فهو لأجل إتمام الحجّة وإثبات التناقض في سلوك الخلفاء.

قال ابن أبي الحديد المعتزلي: (روى القطب الراوندي أنّ عمر لما قال كونوا مع الثلاثة التي عبدالرحمن فيها، قال ابن عبّاس لعليّ عليه السلام: ذهب الأمر منا، إنّ الرجل يريد أن يكون الأمر في عثمان. فقال عليّ عليه السلام: وأنا أعلم ذلك ولكنّي أدخل معهم في الشورى لأنّ عمر قد أهّلني الآن للخلافة وكان قبل يقول إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: النّبوّة والإمامة لايجتمعان في بيت واحد. فأنا أدخل في ذلك لأظهر للنّاس مناقضة فعله لروايته...)[2].

ثمّ أن القول بمرجعيّة العهد هو الّذي مهّد الأرضيّة لمعاوية بن أبي سفيان في تغيير الخلافة إلى مُلك عَضوض بادلائه بولاية الأمر إلى يزيد الفَجور. وحذا

---

(١) نهج البلاغة / الخطبة ٣.

(٢) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ج ١ ص ٦٣ طبع دار إحياء التراث العربي، بيروت.

حذوه خلفاء بني أميّة وبني العبّاس.

٤ ـ الدعوة إلى النفس (الاستيلاء):

المقصود هو أنّ أيّ شخص كان ذا قدرة وتغلّب على الآخرين بالسيف وبالانقلاب العسكريّ ـ كما في لغة العصر ـ ودعا النّاس إلى إمامة نفسه، فيجب إطاعته وتنعقد الإمامة له وإن كان جاهلاً فاسقاً كما حدث في خلافة مروان بن الحكم بعد هلاك يزيد وغيره من خلفاء بني أميّة وبني العبّاس. وهذا رأي كثير من أتباع مدرسة الخلفاء مثل الشافعيّة وغيرهم.

قال الشيخ محمّد مهدي شمس الدين:

(يبدو أنّ رأي أهل السّنّة قد تبلور في هذا الرّأي منذ عهد مبكّر جدّاً. فقد روى تلاميذ الشافعي (١٥٠ـ ٢٠٤هـ) عند مذهبه في أنّ الإمامة تثبت من غير بيعة، وأنّ كلّ قرشي استولى على الخلافة بالسيف، واجتمع عليه الناس فهو الخليفة. فالعبرة عنده في الخلافة أمران: كون المتصدّي قرشيّاً، واجتماع الناس عليه سواء أكان الاجتماع سابقاً على إقامته خليفة، كما في حال البيعة، أم كان الإجتماع تالياً لاستيلائه على السلطة بقوّة السيف، وغلبة الشوكة)[1].

٥ ـ مرجعيّة الميراث:

أي أنّ الإمامة يرثها الوارث عن مورّثه كسائر ممتلكاته وإن لم يكن هناك نصّ ولا عهد ولا بيعة أهل الحلّ والعقد. وسلك هذا المسلك عمليّاً خلفاء بني أميّة وبني العبّاس. وقد نظّر لهم بعض مرتزقتهم هذا القول في قالب فقهي (وذهب بعض فرقة الراونديّة إلى ثبوت الإمامة بالوراثة. حيث قالوا إنّ العباس بن عبدالمطلب (عمّ النبيﷺ) استحقّها بالوراثة من النبيﷺ، لأنّه

(١) نظام الحكم والإدارة في الإسلام ص ١١٥،١١٦ نقلاً عن كتاب (الشافعي حياته وعصره) ص ١٢١ لمحمد أبو زهرة ـ ط ٢ دار الفكر العربي ـ القاهرة.

كان عصبة دون بني أعمامه)[١].

وابن حزم الاندلسي وإن قال: (ولا خلاف بين أحد من أهل الإسلام في أنّه لا يجوز التوارث فيه)[٢]، إلّا أنّه نسب هذا القول إلى بني العبّاس وبني أميّة وبعض ولد عمر بن الخطاب حيث قال: (... وبلغنا عن بعض بني الحارث بن عبدالمطلب أنّه كان يقول: لاتجوز الخلافة إلّا في بني عبدالمطّلب خاصّة، ويراها في جميع ولد عبدالمطّلب، وهُم أبوطالب، وأبولهب، والحارث، والعباس. وبلغنا عن رجل كان بـ(الأردنّ) يقول: لاتجوز الخلافة إلّا في بني أميّة بن عبد شمس، وكان له في ذلك تأليف مجموع. ورأينا كتاباً لرجل من ولد عمر بن الخطّاب يحتجّ فيه بأن الخلافة لاتجوز إلّا لوُلْدِ أبي بكر وعمر)[٣].

نظريّة موافقة أهل الشّوكة

إنّ ابن تيميّة كان له اتّجاه خاصّ في المسألة، فهو يرجع جميع الطرق المذكورة من بيعة أهل الحل والعقد والعهد من الإمام السابق وما شاكل ذلك إلى شيء واحد وهو موافقة أهل الشّوكة والإقتدار في المجتمع المسلم.

قال في كتابه (منهاج السّنّة النبويّة) ١ / ١٨٩-١٩٠:

(... بل الإمامة عندهم (أئمّة السّنّة) تثبت بموافقة أهل الشوكة عليها، ولايصير الرجل إماماً حتّى يوافقه أهل الشوكة الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الإمامة، فإنّ المقصود من الإمامة إنّما يحصل بالقدرة والسلطان، فإذا بويع بيعة حصلت بها القدرة والسلطان صار إماماً، ولهذا قال أئمّة السّنّة: من صار له قدرة وسلطان يفعل بهما مقصود الولاية فهومن أُولي الأمر الذين أمر

(١) نظام الإدارة والحكم في الإسلام ص١٢٧ نقلاً عن أصول الدين ص٢٨٤ لعبد القاهر البغدادي (المتوفّى ٤٢٩).

(٢) الفصل ٤ / ١٦٧.

(٣) الفصل٤ / ٩٠،٩١، راجع نظام الإدارة والحكم في الإسلام ص ١٢٧.

الله بطاعتهم ما لم يأمروا بمعصية الله. فالإمامة ملك وسلطان، والملك لايصير ملكاً بموافقة واحد ولا اثنين ولا أربعة، إلّا أن تكون موافقة هؤلاء تقتضي موافقة غيرهم بحيث يصير ملكاً بذلك، وهكذاكل أمر يفتقر إلى المعاونة عليه لا يحصل إلّا بحصول من يمكنهم التعاون عليه، ولهذا لمّا بويع عليّ رضي الله عنه ـ وصار معه ذا شوكة صار إماماً،... ولهذا قال الإمام أحمد في رسالة عبدوس بن مالك العطّار: أصول السّنّة عندنا التمسّك بما كان عليه أصحاب رسول الله ﷺ ـ إلى أن قال: ومن ولي الخلافة فاجمع عليه النّاس ورضُوا به، ومن غلبهم بالسيف حتّى صار خليفة وسُمّي أمير المؤمنين، فدفع الصدقات اليه جائز برّاً كان أو فاجراً... والإمام متى صار إماماً فذلك بمبايعة أهل القدرة له، وكذلك عمر لمّا عهد إليه أبو بكر صار اماماً لمّا بايعوه وأطاعوه، ولو قدّر أنّهم لم ينفّذوا عهد أبي بكر ولم يبايعوه لم يصر إماماً سواء كان ذلك جائزاً أو غير جائز، فالحلّ والحرمة متعلق بالأفعال، وأمّا نفس الولاية والسلطان فهو عبارة عن القدرة الحاصلة، ثم قد تحصل على وجه يحبه الله ورسوله كسلطان الخلفاء الراشدين، وقد تحصل على وجه فيه معصية كسلطان الظالمين، ولو قدّر أنّ عمر وطائفة معه بايعوه وامتنع سائر الصحابة عن البيعة لم يصر إماماً بذلك، وانما صار إماماً بمبايعة جمهور الصحابة الذين هم أهل القدرة والشوكة، ولهذا لم يضرّ تخلّف سعد بن عبادة لأنّ ذلك لا يقدح في مقصود الولاية، فإن المقصود حصول القدرة والسلطان اللّذيْن بهما تحصل مصالح الإمامة، وذلك قد حصل بموافقة الجمهور على ذلك، فمن قال: إنّه يصير إماماً بموافقة واحد أو اثنين أو أربعة وليسوا هم ذوي القدرة والشوكة فقد غلط،كما أنّ من ظنَّ أنّ تخلّف الواحد أو الإثنين والعشرة يضرّ فقد غلط...)[1].

يلاحَظ عليه:

(١) راجع: التعليقة على كتاب الأحكام السلطانيّة للماوردي ص٣٣، ٣٤.

أوّلاً: إنّ هذا الرّأي يتّفق روحاً وجوهراً مع الرّأي القائل بأنّ الطريق إلى الإمامة هو الاستيلاء والقهر والغلبة بالسيف وإن اختلف عنه من حيث الشكل والقالب. ويدلّ عليه استدلاله بما نقله عن أحمد بن حنبل في المسألة.

وثانياً: إنّه نظر إلى الإمامة كأمر تكويني واقع في الخارج ورتّب عليه الآثار الشّرعيّة المترتّبة على الإمامة المشروعة من وجوب الطّاعة وغير ذلك. وبهذا قد خلط بين الأمور التكوينيّة والشؤون التشريعيّة.

وثالثاً: إنّه لم يذكر دليلاً عقليّاً ولا نقليّاً على مختاره وإنّما هو تحليل لما وقع تاريخيّاً لا أكثر.

نظريّة الشورى والديمقراطيّة

حاول بعض المحدَثين من أهل السّنّة المنبهرين بالثقافة الغربيّة والشعارات الديمقراطيّة أن يصبّوا الإمامة في هذا المصبّ، ويُرجعوا مسألة البيعة واختيار أهل الحل والعقد إلى ذلك. واستدلّوا على اتّجاههم بالآيات الآمرة بالشورى مثل قوله: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩].

وبيانه: أنّ الله سبحانه أمر نبيّه بالمشاورة تعليماً للأمّة حتى يشاوروا في مهام الأمور ومنها الخلافة.

وقوله ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨]. بيان ذلك، أنّ كلمة (أمر) أُضيفت إلى ضمير (هم) وهو يفيد العموم لكلّ أمر ومنه الخلافة. فيعود معنى الآية: إنّ شأن الأُمّة في كلّ مورد شورى بينهم.

ومن هذا المنطلق اعتبروا أنّ ما جرى بالنسبة إلى الخلفاء الرّاشدين هو من مصاديق الديمقراطيّة العصريّة، وأنّ أولئك الخلفاء اختيروا بانتخاب الأمّة، وأنّها ممّا ينطبق عليها أصل الشورى كأسلوب قرآني لاختيار الزعيم في النظام الإسلامي.

ويلاحَظ على ذلك:

أوّلاً: أنّ الخطاب في الآية الأولى متوجّه إلى الحاكم الذي استقرّت حكومته، فيأمره سبحانه أنّ ينتفع بآراء رعيته، فأقصى ما يمكن التجاوز به عن الآية هو أنّ من وظائف كلّ الحكّام التشاور مع الأمّة، وأمّا أنّ الخلافة بنفس الشورى، فلا يمكن الاستدلال عليه بها.

وثانياً: أنّ المتبادر من تلك الآية هو أنّ التشاور لا يوجب حكماً للحاكم، ولا يلزمه بشيءٍ، بل هو يقلّب وجوه الرّأي ويستعرض الأفكار المختلفة، ثمّ يأخذ بما هو المفيد في نظره، حيث قال عزّ وجلّ: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾.

كل ذلك يعرب عن أنّ الآية ترجع إلى غير مسألة الخلافة والحكومة ولأجل ذلك لم نر أحداً من الحاضرين في السقيفة احتجّ بهذه الآية.

وثالثاً: أنّ الآية الثانية حثّت على الشورى في ما يمتّ إلى شؤون المؤمنين بصلة، لا في ما هو خارج عن حوزة أمورهم، وكون تعيين الإمام داخلاً في أمورهم فهو أوّل الكلام، إذ لا ندرى ـ على الفرض ـ هل هو من شؤونهم أو من شؤون الله عزّ وجلّ ولاندري، هل هي إمرة وولاية شعبيّة يجوز للناس التدخُّل فيها أو لا[1].

وبعبارة أخرى لا يدري أنّ شأن الإمامة أمر جمعه أمور بمعنى الشؤون، حتّى يشمله قانون الشورى والخيرة البشريّة والانتخاب الإنساني، أو انّه أمر جمْعُه أوامر أي دساتير إلهيّة لايشمله قانون الشورى. لأنّ الأوامر الإلهيّة وضعها ورفعها بيد الله كالفرائض الشرعيّة العباديّة مثل الصلاة إلى بيت المقدس أو إلى الكعبة وغير ذلك من الأحكام التي يرجع البتّ فيها إلى الله ورسوله وليس لأحد الاختيار والخِيَرَة.

﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦].

(١) راجع محاضرات في الإلهيّات ص ٥١٥، ٥١٦.

فلا بدّ أوّلاً من إثبات كون الإمامة من النوع الأوّل حتّى يمكن أنّ يُستدلّ بآية الشورى عليها. وفي حال الجهل بذلك يكون الاستدلال بالآية كالاستدلال بالعامّ على الشبهة المصداقيّة. فلو أمر المولى مثلاً، وقال: أكرم العلماء، ولا يُعلَم أنّ زيداً عالم أو جاهل، لا يمكن الاستدلال بعموم وجوب اكرام العلماء على ذلك الفرد المجهول. وكذلك لا يمكن الاستدلال بآية الشورى إذا لم يُعلم أنّ الإمامة أمر إلهي أو بشريّ، مضافاً إلى أنّه يمكن الجزم بأنّ أمر الإمامة من الأوامر الإلهيّة الّتي لا يمكن جعلها إلّا بإذن الله كما يظهر من آيات كثيرة وروايات صحيحة مرّ بحثُها في مبحث الإمامة في مدرسة أهل البيت عليهم السلام.

النقطة الخامسة: المستند لشرعيّة الإمامة

بعد أن عرفنا الطّرق الّتي تمّ تنظيرها لحلّ أزمة الإمامة في المجتمع الإسلامي في ضوء مدرسة الخلفاء، آن لنا أن ندرس المستند لشرعيّة الإمامة في هذه المدرسة.

فهل إنّ الإمامة عندهم شأن من الشؤون البشريّة وموضوع من الموضوعات العرفيّة الّتي فوّض البتّ بها إلى نفس الأمّة، فشرعيّة الإمام تستند إلى الأُمّة نفسها، شأنها شأن سائر الموضوعات العرفيّة؟ أم أنّها أمر من الأوامر الإلهيّة وموضوع من الموضوعات الشّرعيّة الّتي لم يفوّض البتّ بها إلى النّاس، فشرعيّة الإمام تستند إلى الله عزّ وجلّ كسائر الأحكام الإلهيّة؟

وبناء على الفرض الأوّل تكون الطّرق المذكورة لإثبات الإمامة هي المصدر لشرعيّة سلطة الإمام وأساسها، كما أنّها وسيلة تعيينه ونصبه، ومنها تنبع الشّرعيّة وبها تجب على المحكومين الطّاعة للامام وتحرم عليهم معصيته.

وبناءً على الشّق الثاني، إنّ الشّرعيّة لها مصدر آخر غير هذه الطرق، هو الّذي يجعل سلطة الإمام شرعية تقتضي وجوب طاعته وتحرم عليهم معصيته وتجعل أمره ونهيه نافذين في الناس. وأمّا تلك الطرق فليست هي إلّا وسيلة

للكشف عمّن منحه الله الشّرعيّة، الذي هوفي علم الله وقبل دلالة الطرق عليه لايعلم به إلّا الله، وبعد قيام الطرق يكون منكشفاً للنّاس.

قد يتراءى أنّ أصحاب مدرسة الخلفاء مجمعون على الشّق الأوّل ولذلك صرّحوا بأنّ البحث عن الإمامة من فروع الدين والمسائل الفقهيّة وليس من أصول الدين وعلم الكلام.

وذلك لأنّ الضابطة في المسائل الفقهيّة كون موضوع المسألة أفعال المكلّفين كالصّلاة والصيام والحجّ وسائر الواجبات، تركها مثل ترك شرب الخمر والغيبة وسائر المحرّمات. وضابط المسائل الكلاميّة أنّ الموضوع فيها أفعال الله وصفاته كالنبوّة والمعاد وما شاكلهما، وهنا لا يلزم إلّا الاعتقاد بهذه العقائد.

وحيث إنّهم جعلوا الإمامة من المسائل الفقهيّة فانّه يفهم منهم أنّهم ينظرون اليها كفعل من أفعال المكلّفين لا كفعل من أفعال الله على خلاف ما ثبت في مدرسة أهل البيت عليهم السلام.

ولكن بعد التأمل يمكن أن يقال إنَّ في المسألة اتّجاهين.

الأوّل: هو أنّ مستند الشرعيّة لسلطة الإمام هو اختيار الأُمّة وأنَّ الطرق المذكورة لاختيار الإمام هي بنفسها مصدر شرعيّة السلطة لا غير. وأساسها، بالإضافة إلى كونها وسائل لتعيين الإمام ونصّه.

الثاني: أنّ مستند الشرعيّة لسلطة الإمام هو الله عزّ وجلّ، وأمّا اختيار الأُمّة فهو الكاشف عن تلك الشّرعيّة الإلهيّة.

وبعد الفحص عن كلمات الفقهاء والمتكلّمين والمفسّرين منهم في المسألة، نجدهم منشطرين إلى ذينك الاتّجاهين.

وإنّ أصحاب هذا الاتجاه المعروف بين أهل السّنّة وهو الاتجاه الأوّل يفسّرون آية أولي الأمر في قوله عزّ وجلّ: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء:

٥٩]، بأنّهم هم أهل الحلّ والعقد الذين يمثّلون سلطة الأُمّة كما جاء في تفسيرالرازي والنيسابوري، وقام بتوضيحه محمّد رشيد رضا في تفسير المنار، وكذلك في كتابه (الخلافة) في فصل سلطة الأُمّة ومعنى الجماعة.

وهذه هي الفكرة الشائعة عن هذه المسألة في الأبحاث السياسيّة والفقهيّة والفكريّة عند الباحثين المحدثين، حيث يذهبون إلى أنّ الأمّة هي مصدر شرعيّة السلطة استناداً إلى أنّ الحكم السياسي في الإسلام يقوم على الاختيار.

ومن هنا راق لبعضهم أن يخلطوا بين هذه النظريّة الفقهيّة والكلاميّة بالمباني الفكريّة للفلسفة البشريّة الغربيّة، فأطلقوا عليها بالديموقراطيّة الإسلاميّة، وبدأوا يفلسفون ما وقع في السقيفة والشورى في صدر الإسلام بأنّها من نماذج الديمقراطيّة!

الاتجاه الثاني: إنّ مصدر شرعيّة السلطة للإمام هو الله وحده. فهو الذي يمنح الإمام والخليفة الشّرعيّة ويلبسه ثوب الخلافة والامامة وهو الّذي يعلم بمن يمنحه تلك الشرعيّة وينصبه ويعيّنه للإمامة وإن كان المسلمون لايعلمون بذلك، إلّا أنّهم حينما يقع اختيارهم عليه فيبايعونه، يكون ذلك الاختيار كاشفاً عن تلك الشرعيّة الممنوحة من الله له.

وأصحاب هذا الاتجاه يفسّرون أولي الأمر في آية ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ ﴾، بالائمّة والخلفاء.

وكلّ من استدلّ من الفقهاء والمتكلّمين على وجوب نصب الإمام وطاعته بهذه الآية، لابد أن يلتزم بكون مصدر شرعيّته سلطة الإمام وأساسها هو الله تعالى، وليس أهل الحلّ والعقد.

وهذا ما صرح به جمهرة المفسرين من أهل السّنّة مثل محمّد بن جرير الطبري حيث جزم بأنّهم (الأئمّة من ولاة المسلمين أمرهم دون غيرهم من الناس)[1].

---

(١) جامع البيان في تفسير القرآن٥ / ٩٤،٩٥، ط بولاق / مصر.

وكذلك أبو بكر المعروف بابن العربي (٤٦٨ ـ ٥٤٣ هـ)[١].

والقرطبي أبو عبدالله محمّد بن أحمد الأنصاري[٢].

وابن كثير في تفسيره فسّرها بالأمراء والعلماء[٣].

وجار الله الزمخشري (٤٦٧ ـ ٥٣٨هـ) في كشّافه[٤].

وجلال الدين السيوطي (المتوفى ٩١١) وإن ذكر في تفسير الآية أهل العلمو أصحاب السرايا وأصحاب رسول الله إلّا أنّه ذكر عدّة روايات تدلّ على طاعةالأمراء فالعمدة في نظره هم الخلفاء والامراء[٥].

ومحمود الآلوسي المتوفّى ١٣٤٢هـ، في تفسيره[٦].

وأبو بكر الجّصاص في تفسيره[٧].

والبيضاوي المتوفّى ٦٨٥، في تفسيره[٨].

والبروسوي المتوفى ١١٣٧ حيث قال: (وهُم أمراء الحقّ وولاة العدل..)[٩].

كما صرّح بذلك القول المتكلمون في أمر الإمامة مثل: الماوردي في الأحكام السلطانية[١٠] وابن خلدون في مقدّمته[١١] والقلقشندي[١٢] وابن حزم الظاهري[١٣] والإمام التفتازاني[١٤].

---

(١) أحكام القرآن ١ / ٤٥٢. ط دار الجيل بيروت ١٩٨٢م.

(٢) الجامع لأحكام القرآن ج ٥ / ٢٥٩، ط دار إحياء التراث العربي، بيروت.

(٣) مختصر تفسير ابن كثير ج ١ / ٤٠٨ ط دار القرآن الكريم ـ بيروت ١٤٠٢ هـ.

(٤) الكشّاف في حقائق التنزيل ج ١ / ٥٣٥ ط دار الفكر، بيروت ١٣٩٧ ه.

(٥) الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور ج٢ / ٣١٤-٣١٨ ط دار الكتب العلميّة بيروت ١٤٢٤ هـ.

(٦) روح المعاني ٣ / ٧٧ ط دار الفكر بيروت ١٤٢٣ هـ.

(٧) أحكام القرآن ٣ / ١٧١-١٧٨.

(٨) تفسير البيضاوي، دار الجيل ١٣٥٩ هـ.

(٩) تفسير روح البيان ـ ط دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ١٤٠٥ هـ.

(١٠) الأحكام السلطانيّة ص ٥.

(١١) المقدمة ١ / ٣٤٢.

(١٢) مآثر الأناقة ١ / ٦٢.

(١٣) الفصل ٤ / ٨٧.

(١٤) شرح المقاصد ٥ / ٢٣٩.

والراغب الاصفهاني قال: وأولي الأمر: قيل عُني الأمراء في زمن النبيﷺ وقيل: الأئمّة من أهل البيت، وقيل: الآمرون بالمعروف وقال ابن عباس: هم الفقهاء وأهل الدين المطيعون لله. وكل هذه الأقوال صحيحة. ووجه ذلك أنّ أولي الأمرالذين لهم يرتدع الناس أربعة: الأنبياء وحكمهم على ظاهر العامّة والخاصّة، وعلى بواطنهم، والولاة وحكمهم على ظاهر الكافة دون باطنهم، والحكماء وحكمهم على باطن الخاصّة دون الظاهر، والوعَظة وحكمهم على بواطن العامّة دون ظواهرهم[1].

وقال الإيجي (والجرجاني) في الرد على الوجه الأوّل من استدلال القائلين بعدم انعقاد الإمامة بالبيعة:

قلنا: ذلك ـ أي اختيار أهل البيعة للامام دليل لنيابة الله ورسوله، نصبناه علامة لحكمه بها، أيّ بتلك النيابة، كعلامات سائر الأحكام. وتلخيصه: أنّ البيعة ليست عندنا مثبتة للإمامة حتى يتم ما ذكرتم، بل هي علامة مظهرة لها، كالأدلّة والإجماعات الدّالة على الأحكام الشرعيّة[2].

كما أنّ الإمام (الرازي) قرّر هذا المبدأ ـ على خلاف تفسيره للآية المتقدّمة في ردّه على الشيعة القائلين بأنّ الإمام معين من قبل الله تعالى بنص الرسولﷺ عليه، وهو نائب عن رسول اللهﷺ، ونيابة الغير لاتثبت إلّا بإذن المنوب عنه، ولذا فلا تثبت الإمامة إلّا بالنّصّ من قبل الرسول بوحي من الله تعالى، وهذا لايتحقّق على مذهب أهل الاختيار، لأنّه إذا كان نصب الإمام الخليفة راجعاً إلى الأُمّة فإنّه يكون نائباً عن الأُمّة ولا يكون نائباً عن الله ورسوله.

وقد قال الرازي في ردّه على ذلك:

(١) المفردات في غريب القرآن ص ٢٥.

(٢) شرح المواقف ٨/ ٣٥١،٣٥٢، والمواقف ص ٣٩٩.

(لمَ لايجوز أن يكون اختيارالأمة شخصاً يكشف عن كونه نائباً لله تعالى؟)[1].

ويبدو أنّ هذا المبنى راسخ في صميم الفكر الفقهي والكلامي عند أهل السّنّة منذ وقت مبكّر.

فهذا القاضي أبو يوسف (١١٣ ـ ١٨٢هـ) صاحب الإمام أبي حنيفة يقرّر هذا المبدأ في خطابه لهارون الرشيد العباسي في مقدمة كتاب (الخراج) الذي ألّفه له، فيقول:

يا أمير المؤمنين: إنّ الله وله الحمد ـ قد قلّدك أمراً عظيماً... فلا تضيّعنَّ ما قلدك الله من أمر هذه الأُمّة... فأقم الحقّ في ما ولّاك الله وقلّدك....[2]

وبالتّعمّق في دراسة التاريخ نجد أنّ لفهم أبي يوسف وغيره أساساً لهذا المبدأ في فهم وممارسة بعض الخلفاء الأوّلين، فهذا الخليفة الثالث (عثمان بن عفّان) يقول لمن طلب منه أن يستقيل من منصب الخلافة: (لا أنزع قميصاً ألبسنيه الله عزّ وجلّ)[3]

و هكذا فإنّ النصوص الّتي مرّ ذكرها ونظائرها مما لم نذكرها صريحة في أنّ مصدر شرعية السلطة وأساسها وأساس حقّ الطاعة للإمام عند أهل السُّنّة ليس الأمّة وإنما هو الله ورسوله[4].

تناقضات مدرسة الخلفاء في مجال مصدر السلطة وشرعيّتها

ممّا ذكرنا من النّصوص تبيّن أنّ الاتّجاه السائد لدى أهل السّنّة هو أنّ

(١) الأربعين في أصول الدين الرازي: ص ٤٣٩.

(٢) كتاب الخراج ص ٣ ـ ٥ ـ الطبعة الثانية / ١٣٥٢ هـ.

(٣) الكامل في التاريخ ٢ / ٢٨٨ ط دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٨.

(٤) راجع لتفصيل البحث كتاب: نظام الحكم والإدارة في الإسلام، بغداد، ١٤٢٦هـ. للشيخ محمدمهدي شمس‌الدين ص ١٨٦ ـ ١٩٧.

المصدر الحقيقي والأصلي لشرعيّة سلطة الإمام هو الله عزّ وجلّ وأن الإمام نائب عن الله ورسوله. و لا شكّ أنّ الطريق الطّبيعي لمعرفة صاحب السلطة الشّرعيّة هو النّص الشرعي من نفس الشارع الذي هو الله عزّ وجلّ وحجته في الأرض هو رسول الله ﷺ ـ كما عليه أتباع مدرسة أهل البيت عليهم السلام ـ إلّا أنّ أهل السّنّة أعرضوا عن حُجيّة النّص واختاروا طرقاً ملتوية وهي اختيار الأُمّة ولو كان المختار واحداً منهم! ولم يشترطوا في المختار العصمة أبداً، أو التّغلب على الأُمّة بالقهر والغلبة وإن كان المتغلّب فاسقاً فاجراً! وهذا تناقض صريح مع مذهبهم في أنّ الإمام نائب عن الله وأنّ الله هو مصدر سلطته.

ثمّ هناك تناقض آخر وهو أنّهم جعلوا بحث الإمامة مسألة من مسائل الفقه والحال أنّ موضوع المسائل الفقهيّة هو أفعال المكلّفين، وهذا يتناقض مع المذهب القائل بأنّ شرعيّة الإمامة من أفعال الله، فالمناسب لبحث الإمامة هو علم الكلام الذي يبحث عن أفعال الله كما صنع علماء الإماميّة حيث اعتبروا الإمامة مسألة كلاميّة لا فقهيّة.

وعليه فإنّ العناصر الّتي يتكوّن منها المذهب الشيعيّ الإماميّ في قضيّة الإمامة، منسجمة بعضها مع البعض الآخر، وعلاقة العناصر في ما بينها علاقة منطقيّة موضوعيّة واضحة، بخلاف العناصر التي يتكوّن منها المذهب السّنّي في هذه القضيّة، فإنّها متنافرة ولا علاقة موضوعيّة منطقيّة بين بعضها والبعض الآخر.

والأساس لسلوك هذا المسلك الوعر والمتناقض هو تبرير ماوقع في صدر الإسلام من حوادث في شأن الخلافة. فهم من حيث أمعنوا في نصوص القرآن والسّنّة على أساس المرتكزات الفطريّة الّتي أوحتها إليهم فطرتهم السّليمة، فهموا في الواقع أنّ مصدر السلطة هو الله عزّ وجلّ، فتعيين الإمام فعله وارادته لا غير، ولكن حيث إنّ الاوائل منهم لكسب السلطة سلكوا طريقاً آخر غير النّص، وأراد

الأواخر الإحتذاءَ بهم وتقديسهم ولم يجدوا من أنفسهم جرأة على جعل النصوص هي المعيار الحقّ لمعرفة المحقّ من المبطل، تاهوا في تلك المتاهات والتناقضات، نسأل الله عزّ وجلّ أن ينجّينا وجميع الأُمّة الإسلاميّة منها.

النقطة السادسة: أزمة القيادة في هذه الأزمان لدى أتباع مدرسة الخلفاء

ذكرنا قبل ذلك أنّ أتباع مدرسة أهل البيت عليهم السلام لم يواجهوا في هذا الزّمان ولا في أيّ زمان آخر بما يطلق عليه أزمة القيادة، وذلك لأنّ مباني الإمامة والقيادة عندهم واضحة وشفّافة وعمليّة ومرنة يمكن العمل بها والالتزام بها في جميع الظروف والأحوال. فهم في كلّ زمان يعتقدون بوجود الإمام المعصوم المنصوب والمعيّن من قبل الله بعد رسول الله صلى الله عليه وآله إلى هذا الزمان بل إلى انتهاء العالم، فإنّه لم يخل عندهم أيّ زمان من الحجّة الإلهيّة، كما قال أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام: «**اللّهمّ بلى! لا تخلو الأرض من قائم لله بحجّة اما ظاهراً مشهوراً وإمّا خائفاًمغموراً....**»[1].

وقد بيّنّا نظريّة الإمامة عندهم فلا نعيد، وأنّهم يعتقدون بنيابة الفقهاء عن إمامهم الغائب المعصوم وهي ما يطلق عليه (ولاية الفقيه). ولها مراتب من المرجعيّة الدينيّة إلى التصدّي للقيادة السياسيّة والعسكريّة. ويلتزمون بما يمكن من تنفيذ تلك المراتب حسب الظروف والمقتضيات ولم يخل المجتمع الشّيعي منذ عصر الغيبة الصغرى وطوال الغيبة الكبرى من أولئك الفقهاء المنصوبين حججاً من قبل الإمام المهدي عليه السلام.

بإمكان أتباع هذه المدرسة علاج هذه الأزمة بسهولة في كلّ عصر وزمان.

ولكن وللأسف الشّديد لم يوجد هذا المبنى الإسلامي الرفيع في مدرسة

(١) نهج البلاغة / الحكمة ١٤٧.

الخلفاء، فهم يواجهون أزمة حقيقيّة في هذا الجانب.

وأكبر برهان على ذلك إلقاء نظرة ساذجة على الشعوب السّنّية في العالم المعاصر، فهل يوجد فيهم إمام يمكنهم الانضواء تحت قيادته في ضوء المباني الفقهيّة والكلاميّة الّتي ذكرها علماؤهم في مبحث الإمامة ؟

كلّا وألف كلّا

توضيح ذلك: إنَّ جمهور فقهاء أهل السّنّة اشترطوا شروطاً في الخليفة من القرشيّة والعدالة والاجتهاد وما إلى ذلك، واعتقدوا بوحدة الخليفة في الأمّة، وأوجبوا مبايعة الخليفة الحيّ الحاضر، واعتقدوا حسب ما رُوي من الأحاديث المتواترة أنّه من مات ولم تكن في رقبته بيعة للإمام مات ميتة جاهليّة.

وكانوا قد طبّقوا تلك الشّروط والمباني على الخلفاء الراشدين، بل على الخلفاء الأمويّن والعبّاسيّن. ولكنّ الخلافة المذكورة قد انهارت في القرن السّابع الهجري بسقوط الخلافة العبّاسيّة حينما قتل المستعصم بالله آخر الخلفاء العباسيّن سنة ٦٥٦هـ[١].

وهُم من ذلك الزمان إلى زماننا هذا يعيشون أزمة القيادة، ولم تكن في أعناقهم بيعة لإمام واجد لتلك الشّروط!

نعم استولى الأتراك العثمانيوّن على بعض أقطار المسلمين باسم الخلافة الشرعيّة أكثر من ستة قرون أيّ من القرن السابع الهجري إلى الرابع عشر (١٢٨٨م ـ ١٩١٤م) إلّا أنّهم ما كانوا واجدين لشرائط الإمامة على الأقلّ من حيث القرشيّة ـ إلّا بناءً على مذهب أبي حنيفة وحده من جواز أن يكون غير القرشيّ خليفة، ولذلك راج هذا المذهب تحت ظلال الدّولة العثمانيّة.

---

(١) شذرات الذهب، ابن العماد الحنبلي ج ٥ / ٢٧٠، ط دار إحياء التراث العربي، بيروت.

ثمّ إنَّ الخلفاء العثمانيّين لم يحكموا إلّا بعض البلدان الإسلاميّة.

وعلى أيّ حال فهذه الخلافة المبتورة أيضاً قد انهارت بسقوطها إبّان الحرب العالميّة الأولى، وانقسمت البلدان الإسلاميّة إلى دويلات وحكومات متناثرة لم يحكم خليفة واحد عليهم خلال هذا القرن الأخير. إذاً فهم لا يزالون يعيشون أزمة القيادة الشّرعيّة.

وإنّ أكثر النّاس لا يَعُون حقيقة هذه الأزمة، والذين يلتفتون إليها فهم في حيرة وإرتباك، وذلك لأنّهم لم يبايعوا واحداً من حكّام المسلمين المعاصرين ولا غيرهم إماماً لهم، إمّا لأنّ الإمام يجب أنّ يكون قرشيّاً ـ وجلّ حكّام المسلمين اليوم ليسوا من قريش، والقرشيّ منهم لم يقم دليل على إمامته العامة على كلّ المسلمين، لا عند أهل السّنّة ولا عند غيرهم، وإمّا لعدم توفّر صفات وليّ الأمر فيه[1].

الى هنا نكتفي بما أردنا تبيانه من مبحث الإمامة والقيادة في ضوء المدرستين، كخاتمة لمباحث الإرهاب والعنف في ضوء القرآن والسّنّة والتاريخ والفقه المقارَن، حامدين الله عزّ وجلّ، شاكرين لنعمائه علينا، ومصلّين على سيّدنا ونبيّنا محمّد وآله الطيّبين الطاهرين. وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

محسن الحيدري

الأهواز

٢٨ شوال/١٤٢٨ ق

١٨/٨/١٣٨٦ ش

(١) راجع لتفصيل المسألة كتاب: مسائل خلافيّة (الرّأي الحقّ فيها ص ٢٢٢ ـ ٢٤٤) للشيخ علي آل محسن، الطبعة الرابعة ١٤٢٤.

فهرس المصادر

١. القرآن الكريم.

٢. نهج البلاغة، نسخة صبحي الصالح

ألف

٣. إتحاف الورى بأخبار أُمّ القرى، النجم عمر بن فهد، مكّة المكّرمة، جامعة أمّ القرى، ١٤٠٤هـ.

٤. أجوبة الإستفتاءات، عليّ الخامنهاي، تهران، انتشارات بين المللى الهدى ١٣٨٥ش.

٥. الإحتجاج، أبو منصور أحمد بن أبي طالب، طبرسى، قمّ، انتشارات اسوه.

٦. أحداث الحرم بين الحقّ والباطل، صوت التوحيد، ١٩٨٠م.

٧. إحقاق الحق، القاضي نوراللّه المرعشي التستري، قُمّ، منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي.

٨. الأحكام السلطانيّة، الفرّاء.

٩. الأحكام السلطانية، الماوردي، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤١٠ هـ.

١٠. أحكام القرآن، الجصّاص، بيروت، دار الكتب العلمية.

١١. الإخوان المسلمون، يوسف القرضاوي.

١٢. الإرشاد، محمّد بن النعمان المفيد، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٧٧ هـ.

١٣. الإرهاب والعنف السياسي، محمّد السمّاك، دار النفائس بيروت ١٩٩٢م.

١٤. أزمة الحركة الإسلامية المعاصرة من الحنابلة إلى طالبان، صالح الورداني، القاهرة، الهدف للإعلام والنشر، ٢٠٠٢م.
١٥. أساس البلاغة، الزمخشري، مصر ١٩٦٠م، بيروت، لبنان دار المعرفة ١٩٧٩م.
١٦. أُسُد الغابة في معرفة الصحابة، ابن الاثير الجزري، بيروت، لبنان، دار إحياء التراث العربي.
١٧. إسلام در انقلاب جنبشهايّ إسلامي معاصر در جهان عرب، هرايردمكجيان، المترجم: حمد أحمدي، مؤسّسة كيهان، الطبعة الثالثة، ١٣٧٧ هـ. ش.
١٨. الإسلام في قفص الاتهام، شوقي أبو خليل، دمشق، دار الفكر، ١٩٩٢م.
١٩. الإسلام وحركات التحرّر العربيّة، شوقي أبو خليل، دمشق، ١٤١١ ق ـ١٩٩١م.
٢٠. الأصابع الخفية ضد الأهداف البشرية، هاني الخير، بيروت، دارالجليل ١٩٩٢م.
٢١. الأصول من الكافي، محمّد بن يعقوب الكليني، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٨٨ هـ.
٢٢. أضواء على السنّة المحمدية، محمود أبو ريّة، بيروت، دار الكتب العلمية،١٤١٥ق.
٢٣. الأعلام، خير الدين الزركلي، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٦ م.
٢٤. أعيان الشيعة، محسن الأمين بيروت دار التعارف للمطبوعات ١٤٠٣ ق.
٢٥. الأمالي، محمّد بن عليّ الصدوق.
٢٦. الأمالي، محمّد بن النعمان المفيد، قُمّ، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١٥ق.
٢٧. الأمالي، محمّد بن الحسن الطوسي.
٢٨. الإمامة والسياسة، ابن قتيبه عبدالله بن مسلم الدينوري، قمّ،

انتشارات شريف رضي، ١٣٧١ش.
٢٩. إمبراطورية بن لادن والعرش السعودي، فوزي ربيع أحمد عطيّة، ،الروّائع للنشر والتوزيع، القاهرة ٢٠٠٢م.
٣٠. الأمثل لتفسير كتاب الله المنزل، ناصر مكارم الشيرازي، بيروت،١٤١٣ق.
٣١. انتفاضة الحرم، منظّمة الثورة الإسلامية في الجزيرة العربيه، ١٤٠٠ هـ. ١٩٧٩م.
٣٢. أنساب الأشراف، البلاذري، قمّ، مجمع إحياء الثقافة الإسلامية ١٤١٦.
٣٣. بحار الأنوار، محمّد باقر المجلسي، بيروت، انتشارات مؤسّسة الوفاء، ١٤٠٣ هـ.

باء

٣٤. بحوث في الملل والنحل، جعفر السبحاني، قمّ، مؤسسّة النشر الإسلامي لجماعة المدرسين، ١٤١٥هـ.
٣٥. بداية المجتهد، ابن رشد الأندلسي، الإسكندريّة، دار العقيدة، الطبعة الأولى،١٤٢٥هـ.
٣٦. بررسى تطبيقى مجازات إعدام، محمّد إبراهيم ناتري، قمّ، مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي حوزه علميه قمّ، ١٣٧٨ش
٣٧. بن لادن حقيقت ممنوع، المترجم عبد الحسين نيك كوهر، تهران، چاپ نقش جهان، ١٣٨١ ش.
٣٨. بن لادن طالبان.... الأفغان العرب والأهمية الأصوليّة، نبيل شرف الدين، القاهرة، مكتبة مدبولي، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م.
٣٩. بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، محمود شكري الآلوسي، بغداد، طبعة ١٨٨٦م.
٤٠. پيامبر وفرعون، جليل توبل الفرنسى، المترجم: حميد أحمدي، طهران، جريدة كيهان.
٤١. پروتكلهايّ دانشوران صهيون، المترجم: حميدرضا شيخى، مشهد،

انتشارات آستان قدس رضوى، ١٣٧٣ش
٤٢. پيام قرآن، تفسير موضوعى زير نظر ناصر مكارم شيرازي، قمّ، مطبوعاتى هدف، ١٣٧٢ش.

تاء

٤٣. تاريخ آل سعود، ناصر السعيد، منشورات اتحاد شعب الجزيرة العربية.
٤٤. تاريخ الحركة الإسلامية المعاصرة العراق، الخطيب ابن النجف، بيروت، دار المقدسي، ١٩٨١م.
٤٥. تاريخ سياسى عراق، شورأيّ نويسندكان، تهران، مؤسسّة انتشاراتى نهضت جهانى اسلام.
٤٦. تتمّة الأعلام للزركلي، محمّد خير رمضان يوسف، بيروت، دار ابن حزم، ١٤٢٢ هـ ـ ٢٠٠٢م.
٤٧. تفسير نمونه، ناصر مكارم شيرازى، تهران، دار الكتب الإسلامية.
٤٨.
٤٩. الثورة العراقيّة الكبرى، عبدالرزاق الحسني، بيروت، ١٣٨٤ هـ.

جيم

٥٠. الجامع الصغير.
٥١. جامع البيان في تفسير القرآن، محمّد بن جرير الطبري، مصر، بولاق.
٥٢. جنك وجهاد در قرآن، محمدتقى مصباح يزدى، قمّ، مركز انتشارات مؤسسه‌آموزشى وپكوهشى إمام خمينى (ره)، ١٣٨٢ش
٥٣. جهاد، مرتضى مطهرى، طهران، انتشارات صدرا الطبعة، ١٠، ١٣٧٧ ش.
٥٤. الجهاد ميادينه وأساليبه، محمّد نعيم ياسين، الكويت، كلية الشريعة، عمان، الاردن، دار الفرقان، ١٤٠٦هـ.

٥٥. چرا جمهورى إسلامي إيران صلح تحميلى را نمى پذيرد ؟ سازمان تبليغات اسلامى، تهران، ١٣٦٤ش.

حاء

٥٦. حدائق الحقائق في شرح نهج البلاغة الكيدري، قُمّ مطبعة اعتماد ١٣٧٥ش

٥٧. حزب الله المنهج التجربة المستقبل، نعيم قاسم، بيروت، دارالهادي، ١٤٢٣ هـ-٢٠٠٢م.

٥٨. حماسه جاويد، تاريخ تحليلى قيام عشاير خوزستان عليه استعمار انكليس، محسن حيدري، قمّ، مفاخر ملى خوزستان، ١٣٧٥ش

٥٩. حياة الإمام الحسن بن عليّ عليه السلام، باقر شريف القرشي، قمّ، دار الكتب العلميّة، أفست، الطبعة الثالثة في مطبعة الآداب، النجف الأشرف، ١٣٩٣هـ.

٦٠. حياة الإمام الحسين عليه السلام، باقر شريف القرشي، قمّ، دار الكتب العلميّة، أفست، الطبعة الثانية، النجف، ١٣٩٧هـ.

٦١. حياة محمّد محمد على سالمين.

خاء

٦٢. خداوندان انديشه سياسى، و. ت. جوتز، ترجمه على رامين، تهران،چاپخانه سپهر، ١٣٧٦ق.

٦٣. خشونت قانونى، كاظم مقدم، طهران، انتشارات محدث ودفتر نشر بركزيده ١٣٨٠ش.

٦٤. الخطط المقريزيّة، المقريزي.

٦٥. الخلاف، محمّد بن الحسن الطوسي، قمّ، مؤسسّة النشر الإسلامي لجماعة المدرّسين، ١٤١٨ق.

دال

٦٦. دائرة المعارف الإسلامية، بيروت، دار المعرفة.

٦٧. دائرة المعارف بزرك اسلامى، تهران، مركز دائرة المعارف بزرك اسلامى، ١٣٨٥ ش.
٦٨. دائرة المعارف، بطرس البستاني.
٦٩. دائرة المعارف الشيعيّة، حسن الأمين.
٧٠. دانشنامه سياسى، داريوش آشورى، انتشارات مرواريد، تهران، ١٣٧٣ ش.
٧١. دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، حسين عليّ المنتظري، قمّ، مكتب الإعلام الإسلامي.
٧٢. الدرر السنيّة في الردّ على الوهابية، أحمد بن زيني دحلان.
٧٣. الدُّرّ المنثور في التفسير بالمأثور، السيوطي، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٤ هـ.
٧٤. دور علماء الشيعة في مواجهة الاستعمار، سليم الحسني، قمّ، مركز الغدير للدراسة الإسلامية، ١٤١٥ هـ.

ذال

٧٥. الذريعه إلى تصانيف الشيعة، آقابزرك الطهراني، بيروت، دار الأضواء.

راء

٧٦. رجال الكشّي.
٧٧. ردّ المختار، ابن عابدين.
٧٨. رسايل الكركي، عبدالعالي الكركي، المحقّق الثاني، قمّ، جماعة المدرسين، ١٤١٢ ق.
٧٩. روح المعاني (تفسير القرآن) محمود الآلوسي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٥ ق.
٨٠. الروضة من الكافي، محمّد بن يعقوب الكليني، قمّ، انتشارات علميه إسلامية.
٨١. رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين، الحافظ النووي، دمشق،

مكتبةالغزالي، ١٤١٨ ق.
٨٢. رياض المسائل، السيّد عليّ الطباطبائي، ط: بيروت، دار الهادي سنة ١٤١٤.

زاي

٨٣. زاد المعاد في هدي خير العباد، ابن قيم الجوزية، بيروت، دار إحياء التراث‌العربي، ١٤٢١ هـ.
٨٤. زبدة البيان في أحكام القرآن، أحمد الأردبيلي، طهران، المكتبة المرتضوية لإحياء آثار الجعفرية.

سين

٨٥. السرائر ـ ابن إدريس الحلي، قمّ، جماعة المدرسين، ١٤١٧ق.
٨٦. سركذشت فلسطين يا كارنامه سياه استعمار، أكرم زعيتر، المترجم علي أكبر هاشمى رفسنجانى.
٨٧. سفينة البحار، عباس القمي، تهران، انتشرات كتابخانه سنائى.
٨٨. السلام العالمي والإسلام، سيّد قطب، القاهرة، دار الشروق، ١٤٢٢ هـ ـ ٢٠٠٢م.
٨٩. السلفية بين أهل السنة والإمامية، محمّد الكثيري، بيروت، الغدير للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٨ ق.
٩٠. سنن ابن ماجَه، أبي عبدالله محمّد بن يزيد القزويني، بيروت، دار ابن حزم،١٤٢٢هـ.
٩١. سنن أبي داود، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
٩٢. سنن البيهقي.
٩٣. سنن الترمذي (الجامع الصحيح)، أبي عيسى محمّد بن عيسى الترمذي، بيروت، دار ابن حزم، ١٤٢٢ هـ.
٩٤. سيّد المرسلين، جعفر السبحاني، المعرب جعفر الهادي، قمّ، مؤسسّة الإمام الصادق عليه‌السلام.

٩٥. سير أعلام النبلاء، الذهبي، بيروت، مؤسسّة الرسالة، ١٤١٤ هـ.
٩٦. السير الكبير وشرحه.
٩٧. السيرة النبويّة، ابن هشام، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٥م.

شين

٩٨. شبيه صدّام، ميخائيل رمضان.
٩٩. شذرات الذهب، أبو الفلاح عبدالحي بن العماد الحنبلي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤١٤هـ.
١٠٠. شرح التجريد، ملّا عليّ القوشجي.
١٠١. شرح اللمعة الدمشقية، الشهيد الثاني، طهران، دار الكتب الإسلامية.
١٠٢. شرح نهج البلاغه، ابن أبي الحديد، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
١٠٣. شرح نهج البلاغة، ابن ميثمّ البحراني، قمّ، مؤسسّة النشر، ١٣٦٢ ش.
١٠٤. شرايع الإسلام، المحقّق الحلّي، طهران، منشورات الأعلمي، ١٣٨٩ هـ.
١٠٥. شهوة الدم سيرة أشهر القتلة والسفاحين في العالم، ممدوح الزوبي، دار الرشيد، دمشق، بيروت، ١٤١٥هـ.
١٠٦. الشهيد مسلم بن عقيل، عبدالرزّاق المقرّم.
١٠٧. الشيعة في موكب التاريخ، جعفر السبحاني.
١٠٨. الشيعة والحاكمون، محمدجواد مغنيّة، بيروت، منشورات الأعلمي، ١٤٠٠هـ.
١٠٩. الشيعة والدولة القومية في العراق، حسن العلوي، قمّ، دار الثقافة، ١٩٩٠م.

صاد

١١٠. الصّحاح، الجوهري، بيروت، دار العلم للملايين.
١١١. صحيح البخاري، محمّد بن اسماعيل البخاري، بيروت، دار القلم، ١٩٨٧م.

١١٢. صحيح مسلم، مسلم بن الحجّاج النيسابوري، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
١١٣. الصحيفة السجّاديّة، الإمام عليّ بن الحسين زين العابدين عليه السلام، قمّ، دفترانتشارات إسلامي وابسته به جامعه مدرسين، ١٣٧٥ ش.
١١٤. صراط النجاة، جواد التبريزي.
١١٥. الصواعق الإلهية، سليمان بن عبدالوهاب، الهداية، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ق.

طاء

١١٦. الطبقات الكبرى، ابن سعد، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

عين

١١٧. عبقات الأنوار، مير حامد حسين هندي.
١١٨. عذر تقصير به پيشكاه محمّد صلى الله عليه وآله وقرآن، جان ديويد پورت، ترجمه سيد غلام رضا سعيدى، شركت انتشارات طهران، ١٣٤٤ش.
١١٩. عقاب الأعمال محمد بن على صدوق، قمّ، انتشارات اخلاق، ١٣٧٨ ش.
١٢٠. العقيدة الإسلامية في ضوء مدرسة أهل بيت عليهم السلام، جعفر سبحاني، قمّ، مؤسسة الإمام الصادق، ١٤١٩ق.
١٢١. علل الشرايع، محمّد بن عليّ الصدوق، قمّ، انتشارات مؤمنين، ١٣٨٠ش.
١٢٢. علماي مجاهد، محمدحسن رجبى، طهران، مركز اسناد انقلاب اسلامى، ١٣٨٢ ش.
١٢٣. علوم سياسى مجلة صادرة عن مؤسسّة باقر العلوم عليه السلام، قمّ، ١٣٨٠ هـ. ش.
١٢٤. عنوان المجد في تاريخ نجد، عثمان بن بشر النجدي، مكتبة الثقافة الدينيّة،٥٢٦ ش. بور سعيد، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

١٢٥. العهد القديم،(التوراة).
١٢٦. عوائد الأيام، أحمد النراقي، قمّ، مكتبة بصيرتي، ١٤٠٨هـ.
١٢٧. العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، قمّ، منشورات دار الهجرة، ١٤٠٥هـ.
١٢٨. عيون أخبار الرضا، محمّد بن عليّ الصدوق، طهران، دار الكتاب الإسلامية ١٣٨٠ش.

غين

١٢٩. الغدير، عبدالحسين الأميني، طهران، مطبعة الحيدري، ١٣٩٦ق.
١٣٠. غرب شناسى، احمد رهنمايى، قمّ، انتشارات مؤسسه آموزشى بزهشي امام خمينى، ١٣٣٨ش.
١٣١. الغيبة، أبي عبدالله بن أبي زينب النعماني، قمّ، انتشارات مدين، ١٤٢٦ هـ.

فاء

١٣٢. فتح الباري، ابن حجر العسقلاني، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
١٣٣. فتوح البلدان، البلاذري، طهران، انتشارات بنياد فرهنك إيران، ١٣٦٤ ش.
١٣٤. فدائيان اسلام، تاريخ، انديشه، هادى خسروآبادى.
١٣٥. فراموشخانه وفراماسونرى در إيران، اسماعيل رائين، تهران، چاپ سوم، ١٣٧٨ ش.
١٣٦. فرق الشيعة، النوبختي، النجف الأشرف، المطبعة الحيدريّة، ١٣٥٠.
١٣٧. فرهنك عقايد ومذاهب اسلامى، جعفر سبحانى.
١٣٨. الفروع من الكافي، محمّد يعقوب الكليني، طهران، دار الكتب الإسلامية ١٣٦٢ ش.
١٣٩. فروغ ولايت، جعفر سبحانى، قمّ، انتشارات صحيفه، ١٣٧١ ش.
١٤٠. الفروق اللّغوية، أبو هلال العسكري، قمّ، منشورات المكتبة بصيرتي

١٣٥٣ ش.
١٤١. الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم الظاهري.
١٤٢. الفقه الإسلامي وأدلّته، الدكتور وهبة الزحيلي، دمشق دار الفكر، الطبعة الثالثة بطهران، نشر احسان، عامّ ١٤٢٧ هـ.
١٤٣. فقه السنّة، السيّد سابق، دمشق، كثير، ١٤٢٢ هـ.
١٤٤. فقهاء النّفط، صالح الورداني، القاهرة، الهدف للإعلام والنشر، ٢٠٠٢ م.
١٤٥. الفقه على المذاهب الأربعة، عبدالرحمن الجزيري، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٦ هـ.
١٤٦. فقيه من لايحضره الفقيه، محمّد بن علي، الشيخ الصدوق، قمّ، منشورات جماعة المدرسين، ١٤٠٤ هـ.
١٤٧. فلسطين في خطاب القائد الخامنئي، عليّ ظاهر، بيروت، دار المحجّة البيضاء، ١٤٢٥ ق.
١٤٨. في ظلال القرآن، سيّد قطب.

قاف

١٤٩. القاموس المحيط، مجدالدين الفيروز آبادي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤١٢ هـ.
١٥٠. قرآن.... وسيف من ملفّات الإسلام السياسي، رفعت السيّد أحمد، القاهرة، مكتبة مدبولي، ٢٠٠٢ م.
١٥١. القرآن والقتال، محمود شلتوت.
١٥٢. القرامطة أوّل حركة إشتراكيّة في الإسلام، طه الولي.
١٥٣. قرب الإسناد، أبو العباس عبدالله بن جعفر الحميري، قمّ، ١٤١٧ هـ.

كاف

١٥٤. الكامل في التاريخ، ابن الأثير، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٨ هـ. ق.

١٥٥. الكشّاف عن حقائق التنزيل، جار الله الزمخشري، بيروت، دار الفكر، ١٣٩٧ ق.
١٥٦. كشف الإرتياب، محسن الأمين، بيروت، دار الكتاب الإسلامي، ١٤١٠ هـ.
١٥٧. كشف الغمّة في معرفة الأئمّة، عليّ بن عيسى الأربلي، بيروت، دار الأضواء ١٤٠٥ هـ. ق.
١٥٨. كشف اللّثام، الفاضل الهندي، قمّ، منشورات مكتبة النجفي، ١٤٠٥ ق.
١٥٩. كفاية الأحكام، السبزواري، قمّ، جماعة المدرسين.
١٦٠. كليّات في علم الرجال، جعفر السبحاني، قمّ، جماعة المدرسين، ١٤١٥ ق.
١٦١. كمال الدين وتمام النعمة، محمّد بن عليّ صدوق، قمّ، مؤسسّة النشر الإسلامي، ١٤٠٦ ق.
١٦٢. كنز العرفان، فقه القرآن، المقداد بن عبدالله الفاضل السيوري، المتوفّى ٨٢٦ ط: طهران، انتشارات مرتضوي، سنة ١٣٧٣ هـ. ش.
١٦٣. كنز العمال، المتقي الهندي، بيروت، مؤسسّة الرسالة، ١٤٠٥ ق.
١٦٤. كيهان (جريدة يوميّة)، طهران.

لام

١٦٥. لسان العرب، ابن منظور، قمّ، نشر أدب الحوزه، محرم، ١٤٠٥ هـ.
١٦٦. لغت نامه دهخدا.
١٦٧. لمحات اجتماعيّة من تاريخ العراق الحديث، عليّ الوردي، قمّ، انتشارات الشريف الرضي، ١٤١٣ هـ.
١٦٨. اللّمعة الدمشقيّة، الشهيد الأوّل، قمّ، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٦ هـ.
١٦٩. اللهوف في قتلى الطفوف، السيّد ابن طاووس.

ميم
١٧٠. الماسونيّة ماضيها وحاضرها لغاية عام ٢٠٠٠، سعيد الجزائري، بيروت، دار الجيل، ١٩٩٢م.
١٧١. مبادئ السلام والبراءة في القانون الدولي الإسلامي، فاضل المالكي.
١٧٢. مبدأ التعايش السلمي في الفقه الإسلامي، فاضل المالكي، قمّ، مؤسسّة البحوث والدراسات الاسلامية، ١٤٢٤هـ.
١٧٣. المبسوط، محمّد بن الحسن الطوسي، طهران، المكتبة الحيدريّة، ١٣٨٧هـ.
١٧٤. مثير الأحزان، ابن نما.
١٧٥. المجازر اليهوديّة، الإرهاب الصهيوني، عبدالمجيد همو، دمشق، نشر الأوائل، ٢٠٠٠م.
١٧٦. المجتمع المسلم، محمّد عليّ الهاشمي، بيروت، دار البقاء الإسلامية، ١٤٢٣ هـ.
١٧٧. مجمع البحرين، الطريحي، طهران، مرتضوي، ١٣٧٥ ش.
١٧٨. مجمع البيان في تفسير القرآن، أبو الفضل الطبرسي، بيروت، مؤسسّة التاريخ العربي، ١٤١٢ هـ.
١٧٩. مجمع الفائدة والبرهان، أحمد الأردبيلي.
١٨٠. مجموعة بحوث فقهية، عبدالكريم زيدان، بغداد، مكتبة القدس، ١٤٠٧ هـ.
١٨١. المجموعة الكاملة، بحثٌ حول الولاية، محمد باقر الصدر.
١٨٢. محاضرات في الإلهيّات، جعفر السبحاني.
١٨٣. المحجّة البيضاء في تهذيب الأحياء، محسن الفيض الكاشاني، قمّ، دفتر انتشارات اسلامي.
١٨٤. المحلّى، ابن حزم الظاهري، بيروت، دار الجليل ودار الآفاق الجديد.
١٨٥. مختصر تفسير ابن كثير، بيروت، دار القرآن الكريم، ١٤٠٢هـ.
١٨٦. المذاهب الإسلاميّة، محمّد أبو زهرة.

١٨٧. مرآة العقول، محمد باقر المجلسي، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٥٣ ش.
١٨٨. المراجعات، عبدالحسين العاملي.
١٨٩. مردى استوار واميدوار به افق هاي دور، احمد شهفروزان) زندكينامه احمد شاه مسعود افغانى).
١٩٠. مروج الذهب، المسعودي، طهران، شركت انتشارات امور فرهنكى، ١٣٧٤ ش.
١٩١. مسائل خلافيّة والرأي فيها، عليّ آل محسن، الطبعة الرابعة، ١٤٢٤ هـ.
١٩٢. مسالك الأفهام، الشهيد الثاني، قمّ، مكتبة بصيرتي.
١٩٣. المستدرك على الصحيحين، الحاكم النيسابوري.
١٩٤. مستدرك الوسائل، ميرزا حسين النوري، طهران، المكتبة الإسلامية، قمّ، مؤسسة اسماعيليان.
١٩٥. مستدرك سفينة البحار، النمازي الشاهرودي، قمّ، موسسّة النشر الإسلامي، ١٤١٨ ق.
١٩٦. مسند أحمد بن حنبل.
١٩٧. المصادر الفقهيّة، عليّ أصغر مرواريد، بيروت، دار التراث، ١٤٢٢ هـ.
١٩٨. المصباح المنير، الفيومي، قمّ، منشورات دار الهجرة، ١٤٠٥ ق.
١٩٩. مصر وإيران صراع الأمن والسياسة، صالح الورداني، القاهرة، مكتبة نخرش، ١٩٩٥ م.
٢٠٠. المصنف، عبدالرزاق، بيروت، منشورات محمّد عليّ بيضون، ١٤٢١هـ.
٢٠١. مظاهرات وثورات وحروب عربية، حسن الأمين، بيروت، دار المحجّة البيضاء، دار الرسول الاكرم ﷺ، ١٤٢١ هـ.
٢٠٢. معالم القربة في أحكام الحسبة، القرشي، قمّ، مكتبة الإعلام الإسلامي، ١٤٠٨هـ.

٢٠٣. معجم رجال الحديث، أبوالقاسم الخوئي، قمّ، مركز نشر آثار الشيعة.
٢٠٤. معجم فقه الجواهر، مؤسسّة دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام، بيروت، ١٤١٧هـ.
٢٠٥. معجم مقاييس اللّغة، ابن فارس القزويني، الدار الاسلامية، ١٤١٠ هـ.
٢٠٦. المغازي، محمّد الواقدي، قمّ، نشر دانش اسلامى، ١٤٠٥ هـ.
٢٠٧. المغني، ابن قدامي، بيروت، دار الكتاب العربي.
٢٠٨. مغني المحتاج، محمّد الشربيني الخطيب، قمّ، منشورات دار الذخاير، ١٤١٠ ق.
٢٠٩. مفاتيح الجنان، شيخ عباس قمي، قمّ، نبوغ، ١٣٧٩ شمسي.
٢١٠. مفاهيم القرآن، جعفر السبحاني، قمّ، انتشارات توحيد، ١٤٠٤ ق
٢١١. مفتاح الكرامة، السيّد محمد جواد الموسوي العاملي، قمّ، مؤسسّة آل البيت عليهم السلام.
٢١٢. المفردات في غريب القرآن، الراغب الإصفهاني، ترجمة وتحقيق خسروى حسينى، تهران، انتشارات مرتضوي، ١٣٨٣ ش.
٢١٣. مقاتل الطالبيين، أبو الفرج الأصفهاني، بيروت، دار المعرفة.
٢١٤. مقالات الإسلاميين، أبوالحسن الأشعري.
٢١٥. مقتل الإمام الحسين عليه السلام، عبدالرزّاق المقرم، قمّ، مكتبة بصيرتى، ١٣٩٤ هـ.
٢١٦. مقتل الإمام الحسين عليه السلام، الخوارزمي، أبي المؤيد بن أحمد المكي أخطب خوارزم، قمّ، إنتشارات أنوار الهدى، ١٤٢٨ هـ.
٢١٧. مقتل العوالم.
٢١٨. مقدمة ابن خلدون، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ.
٢١٩. المقنعة، محمّد بن النعمان المفيد، قمّ، جماعة المدرسين، ١٤١٠هـ.
٢٢٠. مكاتيب الرسول، عليّ أحمدي الميانجي، دار الحديث، ١٩٩٨م.
٢٢١. مكارم الأخلاق، الطبرسي، بيروت، مؤسسّة الأعلمي للمطبوعات،

١٩٧٢م.
٢٢٢. المكاسب، مرتضى الأنصاري، تعليقة السيّد محمّد كلانتر، النجف، منشورات جامعة النجف الدينيّة، ١٣٩٤هـ.
٢٢٣. الملل والنحل، عبدالكريم الشهرستاني، بيروت، دار المعرفة، ١٩٩٥ م.
٢٢٤. المملكة العربيّة السعوديّة كما عرفتها، أمين المميز.
٢٢٥. مناقب آل أبي طالب، ابن شهر آشوب.
٢٢٦. المنجد في اللّغة والأعلام، الأب لويس معلوف، بيروت.
٢٢٧. من الفقه السياسي في الإسلام، محمّد صالح جعفر الظالمي.
٢٢٨. المنهاج بشرح صحيح مسلم بن الحجّاج، شرح الإمام النووي، بيروت دار بن عرب.
٢٢٩. منهاج الصالحين، أبوالقاسم الخوئي، قمّ، الطبعة ١٤١٠ ٢٨هـ
٢٣٠. المنهج الجديد والصحيح في الحوار مع الوهابيين، عصام عليّ يحيى العماد، قمّ، مؤسسّة الكوثر للمعارف الإسلاميّة، ١٤٢٣ هـ.
٢٣١. مواهب الرحمان في تفسير القرآن، عبدالعالي السبزواري.
٢٣٢. موسوعة طبقات الفقهاء، مؤسسّة الإمام الصادق عليه السلام، تحت اشراف جعفر السبحانى، قمّ، ١٤١٨ ق.
٢٣٣. موسوعة الينابيع الفقهيّة، علي أصغر مرواريد.
٢٣٤. ميزان الاعتدال، الذهبي.
٢٣٥. ميزان الحكمة، محمّد المحمدي الري شهري.
٢٣٦. الميزان في تفسير القرآن، محمدحسين الطباطبائي، قمّ، انتشارات اسماعيليان، ١٣٩٣هـ.
٢٣٧. ميقات، مجلة صادرة عن منظمة الحج والزيارة، طهران.

نون

٢٣٨. الناصريّات، الشريف المرتضى، طهران، مؤسسّة الثقافة الإسلامية، ١٩٩٧ م.

٢٣٩. نكاهى به تاريخ معاصر جهان بحرانهأيّ عصر ما، محمود حكيمى، تهران مؤسسه انتشارات امير كبير، ١٣٧٢ ش.
٢٤٠. نظام الحكم والإدارة في الإسلام، محمّد مهدي شمس الدين.
٢٤١. نظام الإسلام السياسي، باقر شريف القرشي، بيروت، دار التعارف، ١٣٩٨ هـ.
٢٤٢. نظرة على مذبحة الحرم، بعثة الإمام الخميني، العلاقات العامة، مركز الحج للدراسات والنشر.
٢٤٣. نفحات الأزهار في خلاصة عبقات الأنوار للسيّد مير حامد حسين الهندي،علي الحسيني الميلاني، قمّ، نشر الحقائق، ١٤٢٦هـ.
٢٤٤. نظريه سياسى اسلام، محمّد تقى مصباح، قمّ، انتشارات مؤسسه آموزشى وپكوهشى إمام خمينى﷫.
٢٤٥. النفي والتغريب في مصادر التشريع الإسلامي، نجم الدين الطبسي، قمّ، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤١٦ ق.
٢٤٦. نهضتهأيّ إسلامي صد ساله اخير، مرتضى مطهرى، قمّ، انتشارات صدرا.
٢٤٧. النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، محمّد بن الحسن الطوسي، بيروت، دارالكتاب العربي، ١٤٠٠ هـ.
٢٤٨. النهاية في غريب الحديث، ابن الأثير، قمّ، مؤسسّة مطبوعاتي اسماعليان.
٢٤٩. نهج الفصاحه، به اهتمام غلامحسين حيدرى خوانسارى، قمّ، انتشارات انصاريان، ١٣٨٣ ش.
٢٥٠. نهضت روحانيون إيران، على دوانى، طهران، مؤسسه إمام رضا عليه السلام، ١٣٦٠ ش.
٢٥١. نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، محمّد بن عليّ الشوكاني، بيروت، دارالفكر.

واو

٢٥٢. الوافي، محسن الفيض الكاشاني، قمّ، منشورات مكتبة المرعشي النجفي، ١٤٠٤ق.
٢٥٣. وسائل الشيعة، محمّد بن الحرّ العاملي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٣هـ.
٢٥٤. وعّاظ السلاطين، عليّ الوردي.
٢٥٥. وفيات الأعيان، ابن خلّكان.
٢٥٦. وقعة صفّين، ابن مزاحم.
٢٥٧. وقعة الطفّ لأبي مخنف، تحقيق محمّد هادي اليوسفي، قمّ، جماعة المدرسين، ١٣٦٧ ش.
٢٥٨. ولاية الفقيه ـ تاريخها ومبانيها، محسن الحيدري، بيروت، دار الولاء، ٢٠٠٣م.
٢٥٩. الوهابيّة في الميزان، جعفر السبحاني، قمّ، مؤسسّة الفكر الإسلامي، ٤١٧ هـ.

فهرس الجزء الثالث

الفصل الثاني

الحدود والتعزيرات

الفصل الثالث

القِصاص

الفصل الرابع

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

خاتمة المطاف